Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XV. Band 4. Heft.

XV.

Julians Brief an Dionysios.

Von

Rudolf Asmus in Freiburg (Breisgau).

Das in der Julianischen Briefsammlung unter No. 59 (ed. Hertlein) erhaltene umfangreiche Schreiben „an Dionysios“ bietet der Erklärung die mannigfachsten Schwierigkeiten, welche zum grössten Theil mit der genaueren Feststellung der Persönlichkeit des Adressaten zusammenhängen.

Der natürlichste und einfachste Weg zu diesem Ziele dürfte wohl der sein, zunächst einmal aus dem blossen Inhalt des Schriftstücks zu ermitteln, was für einer Menschenklasse der Adressat im Allgemeinen angehörte, und was für eine Stellung er in derselben im Besonderen einnahm. Da unser Brief sich aus zwei verschiedenen Bestandtheilen zusammensetzt, nämlich aus einer Reihe von mehr oder minder deutlichen Entlehnungen aus einem von Dionysios an Julian geschriebenen Brief, der diesen zu seinem Antwortschreiben veranlasste, und den eigenen Worten des Kaisers selbst, so excerpiren wir zuerst aus jenen und dann aus diesen das, was uns für unsern a l l g e m e i n e n Zweck brauchbar erscheint. Hierfür erschliesst sich uns aber noch ausserdem in erwünschter Weise eine nicht unverächtliche, zuverlässige und ergiebige Hilfs-

quelle, wenn wir unserem unmittelbar vorliegenden Stellenmaterial jeweils gleich Alles beifügen, was sich an innerlich oder äusserlich entsprechenden Parallelstellen aus anderen Werken Julians beibringen lässt.

Darnach gestaltet sich diese Zusammenstellung folgendermassen:

Brief 59:	Werke:
Dionysios charakterisirt sich selbst durch die Ausdrücke:	Julian gebraucht die Ausdrücke:
θάρσος p. 569, 11; 570, 18. θαρραλεώτατος p. 576, 9 (vgl. θρασύτης p. 576, 22).	θράσος Or. VII p. 291, 26: v. s. Gegnern. (Vgl. θαρσεῖν Or. VI p. 256, 2: Diogenes v. e. Pseudokyniker).
γενναῖος p. 569, 15.	γενναῖος Or. VII p. 264, 8: negativ v. s. Gegner.
προσκρούειν p. 569, 16; 570, 2; 573, 17.	προσκρούειν Or. VII p. 306, 10. Misopog. p. 458, 1; 473, 16: v. sich selbst gegenüber s. Gegnern. Caesares p. 418. 3. 8: v. d. Gegnern Alexanders d. Gr. diesem gegenüber.
ὑπερορᾶν (Widerwärtigkeiten und Gefahren) p. 569, 22.	Vgl. Or. VII p. 278, 11 ff. Or. VI p. 260, 11 ff.: eine Tugend der alten Kyniker.
ἐπιγνῶναι . . . τὸν . . . ἄνθρωπον p. 569, 3.	τὸ Γνῶθι σαυτόν Or. VI p. 237, 4 ff.; 239, 20 ff., 240, 3 ff. Or. VII p. 273, 21 ff.: Ziel der kynischen Philosophie.
ἀνδρεία p. 570, 12; 575, 22 (vgl. ἀνδρίζεσθαι p. 571, 14). ἀνήρ p. 577, 7 ff. [569, 22].	ἀνήρ Or. VI p. 234, 3: ironisch v. s. Gegner; p. 252, 22: v. Diogenes.
φιλοσοφία p. 570, 18 (vgl. p. 570, 21 σοφώτατος p. 573, 20 συνετώτατος).	φιλοσοφώτατος Or. VI p. 262, 26: v. s. Gegner.

παρρησία p. 573, 4; 577, 8 (vgl. 573, 5 καὶ Θερσίτης . . . ἐπαρρησιάζετο).	παρρησία Or. VII p. 291, 5. Misopog. p. 470, 14: v. s. Gegnern. Or. VII p. 289, 20: v. Diogenes. Or. VI p. 260, 9: v. Kyniker. Or. VII p. 269, 5: negativ v. Sklaven.
ἀλήθεια p. 573, 16.	ἀλήθεια Or. VI p. 249, 16: Kriterium des Kynikers.
σύντομος p. 574, 7.	σύντομος Or. VII p. 292, 1; 293, 10; 294, 17; 305, 16; Or. VI p. 239, 10: v. d. kynischen Methode.
Dionysios wird von Julian charakterisirt durch die Ausdrücke:	
λοιδορία p. 568, 22; 269, 1. λοιδορεῖσθαι p. 568, 20; 570, 8; 576, 5 (τοῖς . . . βελτίστοις); p. 576, 15; 578, 16.	λοιδορία Misopog. p. 434, 12: ironisch v. sich selbst. τοῖς . . . βελτίστοις λοιδορεῖσθαι Or. VII p. 289, 22: v. s. Gegner.
βλασφημία p. 569, 1. βλασφημεῖν p. 570, 8.	βλασφημεῖν Or. VII p. 265, 3; 273, 16; 276, 26; 278, 10: v. s. Gegnern.
ἄκλητος p. 569, 3 (vgl. p. 577, 14ff.).	ἄκλητος Or. VI p. 260, 18: v. Krates (vgl. Or. VII p. 291, 6ff.: über die Aufdringlichkeit d. Gegner).
ἐπαινεῖν p. 569, 9.	ἐπαινεῖν Or. VII p. 305, 25: v. s. Gegnern.
ἀπεχθάνεσθαι p. 569, 16; 573, 21 (τοῖς κρατοῦσιν).	ἀπεχθάνεσθαι Misopog. p. 458, 1 (vgl. p. 473, 16): v. sich selbst gegenüber s. Gegnern. Caes. p. 418, 8: v. d. Gegnern Alexanders d. Gr. diesem gegenüber.
μαλακία p. 570, 12.	μαλακία Or. VI p. 235, 26: v. s. Gegnern. Vgl. p. 235, 3; 259, 15; 269, 23.

ἀμαθία (p. 570, 24) καὶ θάρσος p. 570, 18.	ἀμαθία (Or. VII p. 291, 8; 292, 20) καὶ θράσος Or. VII p. 291. 26[1]). Vgl. τὴν Διογένους εὐμάθειαν Or. VI p. 261, 14.
ἄγνοια p. 570, 20.[2]) ἀγνοεῖν p. 571, 16. παιδεία p. 577, 9: negativ.	ἀπαίδευτος Or. VI p. 234, 2: v. s. Gegnern. Vgl. p. 259, 5ff.; 260, 6ff.; 263, 2ff. Or. VII p. 282, 24; 294, 13ff.; 304, 15ff.
οὐ μέγα ἔργον ἐστὶν ἐπιτιμᾶν ἄλλοις, ἑαυτὸν δὲ ἀνεπιτίμητον παρασχεῖν p. 573, 9.	ἔργον οἴει μέγα; Or. VII p. 289, 20. αὐτῷ πρότερον ἐπιτιμᾶν Or. VI p. 259, 12: Pflicht d. Kynikers. Vgl. πᾶσιν ἐπιτιμᾷς αὐτὸς οὐδὲν ἄξιον ἐπαίνου πράττων Or. VII p. 305, 24: v. s. Gegner. ἐπιτιμᾶν Or. VI p. 260, 20. VII p. 278, 8: v. d. alten Kynikern.
εἰ . . . σοι ταύτης μέτεστι τῆς μερίδος p. 573, 11ff. τοῦτο (Besserung d. Nebenmenschen. Vgl. p. 573, 21ff.) οὐ κατὰ σέ . . . οὐδὲ κατὰ μυρίους ἄλλους, ὅσοι ζηλοῦσι τὸν σὸν τρόπον p. 574, 1ff. Vgl. p. 578, 8.	σοι . . . ἀρετῆς ἢ τοῖς ἀδελφοῖς (vgl. μεθ' ὑμῶν δὶς τοσοῦτοι p. 291, 3) . . . τίς μετουσία; Or. VII p. 305, 21: z. s. Gegnern. Vgl. Or. VII p. 289, 14; 276, 3ff.[3])
στρατοπέδῳ παραβαλεῖν p. 573, 15.	στρατόπεδον διοχλεῖν Or. VII p. 290, 22. περινοστεῖν τὰ στρατόπεδα p. 289, 22. Vgl. 290, 4ff.: v. s. Gegnern.
ἀπελαύνεσθαι p. 573, 19.	ἀπελαύνεσθαι Or. VII p. 290, 24.

[1]) S. Heyler, Juliani epistolae. Mogunt. 1828 p. 442.

[2]) Schwarz „Julianstudien" (Philologus 51) S. 643, 10 schlägt hier nach Massgabe von Plato Tim. p. 86 B ἄνοια vor; dann wäre vor allem Or. VII p. 271, 3 ἀπόνοια (: v. d. Kynismus nach Oenomaos = p. 273, 13); p. 290, 16 ἀνόητος (: v. d. Galiläern; vgl. Br. 31 p. 522, 4 ἡ τῶν Γαλιλαίων ἀπόνοια): Br. 42 p. 547, 5 zu vergleichen.

[3]) S. Heyler a. a. O. p. 451.

σκώπτειν p. 574, 17. ἐπισκώπτειν p. 576, 10.	σκώπτειν Or. VI p. 260, 16: v. Krates. Caes. p. 396, 17; 424, 12: v. Silen. Misopog. p. 443, 12: v. s. Gegnern.
τρυφηλός p. 574, 22. τρυφᾶν p. 578, 15.	τρυφή Or. VI p. 259, 19: d. Kynikern verboten.
ἄκουε . . . μὴ λίαν ὀργίλως p. 575, 23.	Vgl. παρ' ἡμῶν αὐτὸ ἀνάσχου πράως λεγόμενον Or. VII p. 305, 25: z. s. Gegnern.
τὸ δὲ ἑξῆς οὐ παραγράφω σοι· αἰσχύνομαι γάρ . . . ἀξιῶ μέντοι σε προσυπακούειν αὐτό p. 575, 25.	ἀφελὼν δὲ τὸ δύσφημον τὸ λειπόμενον αὐτὸς ἀποπλήρωσον Or. VII p. 305, 21: z. s. Gegner.
μαίνεσθαι p. 576, 23; μανία p. 577, 7; ἐμβροντησία p, 577, 8.	μαίνεσθαι Or. VII p. 304, 14. ἔκπληκτος μανία p. 304, 15. μανιώδης p. 291, 8: v. s. Gegnern.
ἐξῆν . . . ἔργοις, ἀλλὰ μὴ λόγοις σε . . . κολάσαι p. 576, 24.	οὐδὲν ὑμᾶς ἐγὼ . . . δεινὸν ἐργάσομαι . . . κολάζων Misopog. p. 470, 14ff.: z. s. Gegnern.
οὐδεὶς εἶπε τῶν ἀρχαίων . . . ὥσπερ σὺ νῦν p. 577, 11.	ποῦ τοῦτο . . . ἐποίησε . . . τῶν παλαιῶν τις ἀνδρῶν, οἳ ταῖς Μούσαις ἐτελοῦντο γνησίως, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ οἱ νῦν Or. VII p. 306, 5: v. d. kynisirenden Rhetoren.
σεμνός p. 578, 10.	σεμνός Or. VI p. 262, 8: v. s. Gegner.

Ein Blick auf die aus unserem Briefe ausgeschriebenen Stellen zeigt, dass dieser sich mit einem Vertreter einer bestimmten Philosophenklasse (p. 570, 18ff.; 574, 1ff.; 578, 1ff.) auseinandersetzt, dem Julian vom philosophischen wie vom kaiserlichen Standpunkte theils ernst, theils ironisch gehaltene Vorwürfe macht. Diese beziehen sich auf Eigenschaften und Handlungen, welche Leute vom Schlage des Adressaten sich entweder selbst beizulegen belieben oder auch von Anderen sich nachsagen lassen müssen. Es ist ferner in diesen Attributen ein scharfer Contrast zwischen einem angestrebten Ideal und der Unzulänglichkeit des Erreichten wahrnehmbar.

Ein Blick auf die beigeschriebenen Parallelstellen zeigt, dass die überwiegende Mehrzahl derselben den beiden Reden Julians gegen die Kyniker, Or. VII πρὸς Ἡράκλειον Κυνικόν und Or. VI εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας, entnommen ist. Die übrigen stammen aus dem Misopogon und den Caesares. Von diesen beiden Werken ist das erstere eine ganz kynisch gefärbte Trutzschrift des als Idealkyniker auftretenden Kaisers gegen die aller Wahrscheinlichkeit nach von kynischen Gegnern ausgehenden Spottreden der Antiochener; die Caesares sind eine Menippeische Satire (eine in den Himmel verlegte Nekyia)[4]), in welcher Silen die Rolle eines kynischen σπουδογέλοιος[5]) spielt und Alexander seine auch in unserem Brief p. 575, 3ff. erwähnten Tadler (vor Allem Hermolaos und Kallisthenes. Vgl. Or. VIII p. 312, 22 τὴν Ἀντισθένους ῥώμην καὶ . . . τὴν Καλλισθένους ἀνδρείαν) wie Kyniker charakterisirt. Demnach entpuppt sich unser Dionysios als ein Vertreter der kynischen Opposition.[6]).

Als solcher würde er aber auch, ganz abgesehen von den vielen zum Theil ganz schlagenden Parallelstellen aus den gegen die zeitgenössischen Kyniker gerichteten Schriften des Kaisers, durch den der kynischen Ethik so geläufigen Satz ἀδέσποτον ἡ ἀρετή, den ihm Julian p. 570, 6 (vgl. Or. II p. 102, 24ff.; I p. 5, 19ff.) ironisch zu Gemüthe führt, besonders aber durch den Vergleich mit Momos (p. 574. 17ff.), dem aus Lukians Satiren bekannten Götterkyniker, und mit Thersites (p. 573, 5ff.), dem von den Schülern des Antisthenes selbst mit Vorliebe citirten homerischen Prototyp des politischen Kynikers,[7]) gekennzeichnet werden. Als Pseudokyniker wird er ausserdem noch durch den für die Kyniker

---

[4]) S. Weber, „De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore". Leipziger Studien z. klass. Philol. X p. 93; Hirzel, „Der Dialog" II Leipz. 1895 S. 343ff.

[5]) S. Weber a. a. O. p. 91.

[6]) Ueber die Stellung der Kyniker zu den römischen Kaisern s. neuerdings Caspari „De Cynicis, qui fuerunt aetate imperatorum Romanorum" Progr. v. Chemnitz 1896.

[7]) S. Lukians Demonax 61 ἐπῄνει . . . καὶ τὸν Θερσίτην ὡς Κυνικόν τινα. Vgl. Dio Chrys. Or. ad Alexandrinos p. 703 R und des Verfassers Progr. „Julian und Dion Chrys." Tauberbischofsheim 1895 S. 34ff.

geradezu typischen Vergleich mit Sardanapallos[8]) gebrandmarkt. Endlich sieht die gegen die sonstige Gewohnheit Julians mit Sprichwörtern überladene Schreibweise unseres Briefes wie eine Parodie auf denselben Stil des Gegners aus. Man könnte darin einen Hieb auf die in der 7. Rede p. 291, 22 gegeisselte ἀγοραῖος καὶ περιτρέχουσα ἐντρέχεια der unphilosophischen, kynisirenden Rhetoren erblicken, welche, unserem neugebackenen Philosophen (p. 571, 14: ἐξαίφνης) vergleichbar, οὐδέ . . . ἐν παροιμίᾳ περιφερόμενον αὐτὸ γιγνώσκουσι τὸ ὅτι βότρυς πρὸς βότρυν πεπαίνεται.

Was erfahren wir aber nun über die persönlichen Verhältnisse dieses Kynikers aus unserem Briefe im Einzelnen? Er hatte in seiner Jugend ein unmoralisches, weibisches Leben geführt (p. 573, 12), begab sich dann, zum Manne herangewachsen (p. 573, 15), ins Heerlager zu Konstans, dem er sich ungebeten aufdrängte (p. 569, 6), und leistete, nachdem er bei diesem Anstoss[9]) erregt hatte (p. 569, 15; 570, 2ff.; 573, 17), einer Einladung des Magnentius bereitwillig folge (p. 569, 7), bis er sich schliesslich, vorgeblich wegen seines Eintretens für die Wahrheit (p. 573, 16), auch mit diesem überwarf (p. 569, 15; 570, 2ff.; 573, 17) und von ihm fortgeschickt wurde (p. 573, 17ff.). Dann treffen wir ihn wieder als bejahrten und reichen (p. 574, 20ff.) Bürger und Senator in Rom (p. 576, 22; vgl. p. 570, 9, wo mit τὸ τῆς εἰρήνης τέμενος wohl der Senat gemeint sein dürfte); hier widmete er sich der Philosophie (p. 570, 18) und begann auf einmal eine männlichere Lebensweise (p. 571, 14). Julian, wahrscheinlich durch Quintus Aurelius Symmachus (p. 572, 9ff.), dessen Sohn auch mit dem in der 7. Rede genannten Kyniker Asklepiades (p. 291, 1) in Beziehung stand,[10]) auf ihn aufmerksam gemacht, liess ihm trotz der schlechten-

[8]) S. Weber a. a. O. p. 94.

[9]) προσκρούω ist hier geradeso wie das lateinische „offendo“ rein politisch und nicht mit Heyler a. a. O. p. 440 so zu erklären, dass Dionysios p. 569, 15 bei den Worten τρίτον . . . προσκρούειν an die Redensart δὶς πρὸς τὸν αὐτὸν αἰσχρὸν προσκρούειν λίθον gedacht habe.

[10]) S. Seeck in Pauly-Wissowas Real-Encyklopädie u. „Asklepiades“. — Mit den p. 572, 10 zur Charakteristik des Symmachus verwendeten Worten οὔποτ᾽ ἂν ἑκὼν εἶναι ψεύσαιτο, τὰ πάντα ἀληθίζεσθαι πεφυκώς hat die Bezeichnung

Meinung, die er anfänglich von ihm gehabt hatte (p. 572, 5ff.), in der Hoffnung, er werde, durch die Philosophie gebessert (p. 571, 9ff.), einen guten Einfluss auf seine Anhänger ausüben (p. 573, 22ff.; 570, 9ff.; 578, 8ff.), in Gestalt einer allgemein gehaltenen, offiziellen Verfügung eine Aufforderung zur Antheilnahme an den Staatsgeschäften zugehen (p. 571, 3; 577, 1), welcher er jedoch, wahrscheinlich aus unbefriedigter Eitelkeit (p. 572, 12), nicht nachzukommen für gut fand (p. 568, 19; 577, 1), bis ihn der Kaiser durch ein kurzes, unmittelbares Handschreiben (p. 577, 4) an seine Pflicht mahnte.

Diese Mahnung beantwortete er, nachdem er wahrscheinlich mittlerweile von Rom an den Hof nach Antiochia[11]) gereist, hier aber von dem unterdessen eines Bessern belehrten Kaiser (p. 572, 17ff.; 570, 10ff.) nicht vorgelassen worden war (p. 577, 22ff.), mit einem[12]) Entschuldigungsschreiben (p. 568, 19; 570, 11; 577, 10), worin er seinen Ungehorsam mit der Furcht, ein drittes Mal anzustossen (p. 569, 15; 570, 2ff.; 573, 17), zu rechtfertigen suchte, von seiner ihm mit der Zeit gekommenen besseren Erkenntniss[13]) sprach (p. 569, 22ff.; 570, 18), selbstgefällig und trotzig seine guten Dienste anbot (p. 569, 7ff.; 576, 8ff.; 577, 14ff.) und sich herausnahm, unter Berufung auf sein gereiftes Alter (p. 574, 19ff.) und zugleich mit beleidigenden Lobeserhebungen auf Alexander d. Gr. (p. 575, 1ff.) in die Kriegspläne und Regierungsgrundsätze Julians hineinzureden (p. 575, 24ff.). Unser Brief ist die für die Oeffentlichkeit bestimmte und gleichzeitig an die ganze Partei des Dio-

des unbekannten Gewährsmannes Br. 22 p. 502, 16 ἀνδρὸς οὐδαμῶς οἵου τε ψεύδεσθαι eine so grosse Aehnlichkeit, dass vielleicht auch hier an den Römer zu denken ist. S. auch Seecks II. Index nominum z. Symmachus, p. 347 u. „Leontius“.

[11]) Da wir die Stelle Ammian XXII 13, 3—4 auf unsern Brief beziehen (s. u. S. 437), so verlegen wir die Abfassung desselben mit Schwarz „De vita et scriptis Juliani imperatoris“. Diss. Bonn, 1888. p. 12 nach Antiochia in den Winter 362/3.

[12]) Die Wendung ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς σου p. 577, 10 zeigt, dass Julian mehrere Briefe von Dionysios kannte.

[13]) In der Stelle καὶ τὸν ἰδίως—ἐπέγνωκας καὶ τὸν κοινῶς καὶ γενικῶς ἄνθρωπον, die ein Citat aus dem Brief des Dionysios darstellt, ist wohl ἄνδρα zu ergänzen. Vgl. p. 577, 7; p. 569, 22; 570, 12.

nysios gerichtete,[14]) ausführliche (p. 578, 6ff.) Antwort des Kaisers (p. 578, 12; 577, 15ff.) auf dieses Entschuldigungsschreiben. Der Adressat, der seinerseits um eine kurze Antwort (p. 574, 7) gebeten hatte, erfährt darin eine geradezu vernichtende Zurückweisung (p. 572, 14ff.; 574, 10ff.; 576, 11ff.; 577, 20ff.).

Auffallenderweise theilt uns Julian gar nichts über das Verhältniss des Dionysios zu Konstantius mit. Dies scheint daher eher ein löbliches als ein tadelnswerthes gewesen zu sein. Da der Kyniker dem römischen Senat angehörte, kann man vielleicht annehmen, dass er einer der von Julian Or. II p. 124, 22 rühmend erwähnten ἄνδρες τῆς γερουσίας ὅτιπερ ὄφελος, ἀξιώσει καὶ πλούτῳ καὶ ξυνέσει διαφέροντες τῶν ἄλλων (vgl. I p. 60, 6ff.) war, die kurz vor der Schlacht bei Mursa von Magnentius zu Konstantius übergingen. Dass er ein ziemlich einflussreicher Mann war, geht aus den besonderen Bemühungen hervor, denen sich der Kaiser unterzog, um ihn für sich zu gewinnen.

Hiermit ist aber die Frage nach dem Adressaten unseres Briefes noch keineswegs erledigt. Nicht einmal sein Name ist durch die Ueberschrift „an Dionysios" hinreichend sichergestellt; denn diese wurde unserem Schreiben erst in der Pariser Julianausgabe von 1630 gegeben, in welcher es überhaupt zum ersten Male selbständig und mit relativer Vollständigkeit erscheint.[15]) Rigaltius creirte hier den Titel Διονυσίῳ wohl mit Rücksicht auf die Stelle Διονύσιε (p. 571, 5 = 573, 20). ἐξηπάτησε καὶ Πλάτωνα τὸν μέγαν ὁ σὸς ὁμώνυμος und Διονύσιον p. 571, 15, ohne sich durch die Doppelbezeichnung τὸν Νειλῷον ἢ Διονύσιον p. 571, 14ff. beirren zu lassen. Dass der erste Theil dieser Benennung ebenfalls ein Recht auf Berücksichtigung gehabt hätte, ist schon aus der Ausgabe des Fabricius zu ersehen, welcher in dem von ihm zum ersten Male herangezogenen Laurentianus LXIII, 16 den Titel κατὰ Νείλου und im Texte p. 571, 14ff. einfach τὸν νεῖλον fand. Diese

[14]) Wahrscheinlich um ihn bei dieser zu diskreditiren, wie er dies auch mit dem Bischof Titus bei den Bostrenern gemacht hatte. S. Br. 52 p. 561, 15ff.

[15]) S. Heyler a. a. O. p. 434ff. und namentlich Bidez et Cumont „Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'Empereur Julien". Bruxelles 1898. p. 112ff.

Diskrepanz hätte Hercher und Hertlein davon abhalten sollen, die drei Worte τὸν Νειλῶον ἢ kurzerhand als unecht einzuklammern: Sie hätten besser gethan, nach Heylers (p. 444 a. a. O.) Vorschlag dem Laurentianus zu folgen und ἢ Διονύσιον als Glossem zu streichen. Denn offenbar war Διονύσιος der Bei- bezw. Vorname des von Julian als weichlichen Schlemmers gekennzeichneten Νεῖλος, und der Kaiser wurde nur dadurch zur Heranziehung dieses zweiten Namens veranlasst, weil ihm dadurch die Parallele Dionysios: Plato-Neilos: Julian und die pointirte Contradictio in adiecto ermöglicht wurde, welche in der Apostrophe οὐ τοῦτό ἐστιν, ὦ συνετώτατε Διονύσιε, σπουδαίου καὶ σώφρονος ἀνδρός κτλ p. 573, 19 ff. liegt.

Da der Kaiser das Benehmen seines Gegners p. 573, 8; 574, 9 als παροινία brandmarkt und ihm p. 575, 1 ff. seine Bewunderung für Alexander d. Gr. vorhält, dessen παροινία er p. 575, 14[16]) gleichfalls ausdrücklich hervorhebt, so liegt die Annahme nahe, dass Julian mit dem Namen Διονύσιος auf dessen eifrige Verehrung des Διόνυσος habe anspielen wollen.[17]) Lässt er doch in den Caesares p. 424, 10 den Erzieher des Dionysos, den Silen, zu Alexander sagen „ἀλλὰ ἐκράτουν γέ σου πολλάκις αἱ ἡμέτεραι θυγατέρες“ αἰνιττόμενος τὰς ἀμπέλους, τὸν Ἀλέξανδρον οἷα δή τινα μέθυσον καὶ φίλοινον σκώπτων. Eine eklatante Bestätigung der Richtigkeit unserer Ansicht von der Priorität bezw. Superiorität des Namens Νεῖλος erhalten wir durch Libanios Br. 670 ed. Wolff, worin der Rhetor (p. 129, 1 ff. bei Bidez et Cumont a. a. O.) mit augenscheinlicher Beziehung auf unseren Brief dem Kaiser mittheilt, sein Schützling Aristophanes habe befürchtet, dieser möchte ihm τὸ

---

[16]) Bemerkenswerth ist hier die Zusammenstellung von αὐτοῦ τῆς παροινίας ἔργον p. 575, 14 und τὰς ἄλλας αὐτοῦ παιδιάς, da dieselbe sich auch Or. VI p. 260, 11 πᾶσαν . . . ἀπειλὴν τύχης καὶ εἴτε παιδιὰν εἴτε παροινίαν χρὴ φάναι findet und daher vielleicht auf die Gemeinsamkeit der (kynisch-stoischen) Quelle hinweist. Eine solche ist Or. II p. 123, 11 ff. in der Auseinandersetzung über das Wesen der λοιδορία benutzt, wo überdies Alexander d. Gr. als Beispiel angeführt wird.

[17]) Ueber den Gebrauch solcher Spitznamen zur Zeit Julians s. Sievers „Das Leben des Libanius“. Berlin 1868. S. 236, 6.

Νείλου κακὸν bereiten. Demnach spricht Alles dafür, dass auch die bisherige Ueberschrift nach dem Laurentianus zu ändern und durch Ἰουλιανὸς κατὰ Νείλου zu ersetzen ist. Der Name Νεῖλος lässt vermuthen, dieser Kyniker sei ein Landsmann des von Julian in der sechsten Rede angegriffenen Kynikers gewesen, den der Kaiser hier p. 249, 26 als Αἰγύπτιος bezeichnet.[18]) Wie er diesen p. 262, 27 ironisch mit Alexander d. Gr. vergleicht, so frägt er p. 575, 2 mit den ironischen Worten: κατειργάσω . . . τὸν Δαρεῖον ὡς ὁ Μακεδὼν Ἀλέξανδρος; den Neilos, ob er ein μιμητὴς αὐτοῦ sei.

Vielleicht ist der Hauptname des Dionysios bei Julian auch noch an einer anderen Stelle erhalten. In seinem Manifest an die Athener stehen nämlich p. 353, 4ff. statt der jetzt allgemein recipirten Emendation des Valesius τὸν Σιλουανὸν αὐτῷ πολέμιον in den Handschriften die unverständlichen Worte τοῦ Νείλου κἂν (ναῦ V) ἐν αὐτῷ πόλεμον. Wäre Heylers Vermuthung (p. 445), wir hätten es hier mit dem Adressaten unseres Briefes zu thun, als richtig zu erweisen, so dürfte man doch wohl schwerlich annehmen, dass der Kaiser an dieser Stelle von Dionysios in direktem Zusammenhange mit „quibusdam aetatis suae sycophantis“ redete, da er ja nach dem oben S. 431ff. Dargelegten anfänglich noch nicht mit ihm verfeindet war.

Es finden sich bei Julian noch zwei andere Persönlichkeiten erwähnt, die in einem ganz ähnlichen Verhältniss zu ihm standen wie Neilos. Sie können zusammen mit ihm als typische Repräsentanten einer Menschenklasse gelten, in welcher der Kaiser vorschnell brauchbare Werkzeuge für seine Reorganisationsarbeit zu finden hoffte, bis er zu seinem grossen Verdrusse einsah, dass seine Erwartungen ihn betrogen hatten. Der eine von diesen Männern ist der Kyniker Asklepiades, von dem Julian Or. VII p. 291, 1

---

[18]) Dürfte man Julian die witzlose Unterstellung zutrauen, Neilos sei deshalb so sehr für Alexander eingenommen (p. 575, 1ff.; 12ff.), weil er den Hektor gerade im Nil ertränken liess, so könnte man auch in den Worten τὰ περὶ τὸν Ἕκτορα τὸν τοῦ Νείλου ταῖς δίναις ἢ ταῖς Εὐφράτου· λέγεται γὰρ ἑκάτερον· ἐναποπνιγέντα . . . σιωπῶ p. 575, 14ff., wo die doppelte Ortsangabe nicht recht begründet ist, eine Anspielung auf den Namen Νεῖλος finden.

sagt ἀνῆλθεν . . . πρὸς μὲν τὸν μακαρίτην Κωνστάντιον εἰς Ἰταλίαν (sc. an den Hof nach Mailand) . . . οὐκέτι μέντοι μέχρι τῶν Γαλλιῶν . . . πρὸς ἡμᾶς (p. 289, 25 ff.). Dieser Philosoph wird von Ammian XXII 13, 3 zum ersten Mal „in actibus Magnentii“ erwähnt, woraus Valesius mit Wahrscheinlichkeit gefolgert hat, er habe sich zur Zeit des Krieges gegen Magnentius an Konstantius angeschlossen. Da er, nach Symmachus epist. V 31 zu schliessen, vermuthlich in Rom lebte, so befand er sich demnach im Gefolge der von Julian a. a. O. (s. o. S. 431) erwähnten römischen Senatoren, die zu Konstantius übergingen. Nach Julians Worten Or. VII p. 291, 6 εἵλεσθε τὴν ἐπὶ τὸν οὐδὲ ἰδεῖν ὑμᾶς θέλοντα βασιλέα πορείαν kam er aber ἄκλητος zu diesem Kaiser. Nach dessen Tod scheint Julian, da Asklepiades ihn nicht wie andere Kyniker (s. Br. 38 p. 535, 18 ταύτης πλησίον τῆς πόλεως [sc. Besançon] ἀπήντησε κυνικός τις ἀνὴρ ἔχων τρίβωνα καὶ βακτηρίαν . . . ἀνὴρ φίλος) schon als Cäsar in Gallien aufgesucht hatte, keine näheren Beziehungen mit ihm angeknüpft, sondern wie seine Zusammenstellung mit Heraklios und die Charakterisirung als Pseudokyniker zeigt, seine Unbrauchbarkeit bald erkannt zu haben, ohne dass sich dieser jedoch dadurch hätte abschrecken lassen. Denn nach Ammian a. a. O. kam er Ende 362 „visendi gratia Juliani“ nach Antiochia.

Von ähnlicher Art muss jener Laurakios gewesen sein, dessen der Kaiser in dem von Papadopulos Kerameus neugefundenen Briefe (1*) an seinen mütterlichen Oheim (Rhein. Museum. N. F. 42 S. 21, 25 ff. gedenkt.[19]) Ὑπὲρ οὗ, heisst es hier Z. 64 ff, γέγραφας καὶ αὐτός, ὅτι θρυλούμενος ἐπὶ πονηρίᾳ (vgl. Z. 57; Br. 59 p. 571, 7; 573, 18. s. u. S. 439) τὴν ἰατρικὴν ὑποκρίνεται (vgl. Or. VII p. 291, 11 ff.)· ἐκλήθη μὲν παρ' ἡμῶν ὡς σπουδαῖος (vgl. Br. 59 p. 571, 3 προχείρως ἐπὶ κοινωνίαν σε παρεκά-

[19]) Für die inhaltliche Echtheit dieser Briefe haben wir schon in unserer Untersuchung „Eine Encyklika Julians d. Abtr. etc.“, Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI S. 238, 2 ff. einige Beweise erbracht. Der Brief 1* wird auch von Bidez et Cumont a. a. O. p. 25 und Wilmer Cave France, „The Emperor Julians Relation to the New Sophistic etc. (Diss. v. Chicago), London 1896, p. 93 gegen Schwarz a. a. O. p. 30 ff. und desselben „Julianstudien“ (a. a. O. S. 624 ff.) in Schutz genommen.

λεσα πραγμάτων und p. 573, 19 f. οὐ τοῦτό ἐστιν, ὦ Διονύσιε, σπουδαίου ... ἀνδρός), πρὶν δὲ εἰς ὄψιν ἐλθεῖν, φωραθεὶς ὅστις ἦν ... κατεφρονήθη (vergl. p. 577, 26 σὲ τῶν ἄλλων εἰσιεμένων οὐδὲ προσείρηκα πώποτε). Auffallend ist hier die Anwendung eines ganz ähnlichen Bildes auf den schmähsüchtigen Laurakios wie auf Neilos. Wie nämlich Julian p. 574, 3 ff. im Hinblick auf diesen sagt πέτραι γὰρ πέτραις καὶ λίθοι λίθοις προσαραττόμενοι οὐκ ὠφελοῦσι μὲν ἀλλήλους, ὁ δ' ἰσχυρότερος τὸν ἥττονα εὐχερῶς συντρίβει, so sagt er bezüglich des Laurakios p. 21, 32 ὥσπερ γὰρ τὰ βαλλόμενα πρὸς τοὺς στερεοὺς καὶ γενναίους τοίχους ἐκείνοις μὲν οὐ προσιζάνει οὐδὲ πλήττει οὐδὲ ἐγκάθηται, σφοδρότερον δὲ ἐπὶ τοὺς βάλλοντας ἀνακλᾶται, οὕτω πᾶσα λοιδορία καὶ βλασφημία παὶ ὕβρις ἄδικος ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καταχυθεῖσα (vgl. Br. 59 p. 568, 2 τὴν καθ' ἡμῶν λοιδορίαν ἀθρόαν ἐξέχεας ἢ γὰρ οὐ χρή με καὶ λοιδοφίαν αὐτὸ καὶ βλασφημίαν νομίζειν; Misopog. p. 470, 11 τῶν βλασφημιῶν ἃς ... κατεχέατέ μου) θιγγάνει μὲν οὐδαμῶς ἐκείνου, τρέπεται δὲ ἐπὶ τὸν καταχέοντα.

Solche Leute wie Neilos, Asklepiades und Laurakios hat offenbar Ammian XXII 12, 3 im Auge, wenn er im Anschluss an Julians Vorbereitungen zum Perserkriege sagt: „Quae maximis molibus festinari cernentes obtrectatores desides et maligni (vgl. XXIII 5, 16; Br. 59 p. 574, 15 σου τῇ κακηγόρῳ γλώττῃ) unius corporis permutatione tot cieri turbas intempestivas, indignum et perniciosum esse strepebant ... Et haec diu multumque agitantes frustra virum circumlatrabant immobilem occultis iniuriis, ut Pygmaei vel Thiodamas agrestis homo Lindius Herculem." Vergleicht man hiemit Julian Or. VII p. 291, 10, wo die der λοιδορία und der βλασφημία fröhnenden Pseudokyniker vom Schlage des Heraklios, des κυνὸς οὔτι τορὸν οὐδὲ γενναῖον ὑλακτοῦντος (p. 264, 7 ff., vgl. p. 273, 16 ὑλακτῶν πρὸς ἅπαντας: v. d. Kynismus d. Oenomaos), das Prädikat ὑλακτοῦντες erhalten, so wird es mehr als wahrscheinlich, dass die von Ammian gemeinten Gegner des Kaisers antiochenische bzw. in Antiochia weilende Kyniker waren. Er hat hier wohl dieselben Persönlichkeiten im Auge, welche Julian nach dem Misopogon p. 443, 11 βάλλοντες τοῖς σκώμμασιν ὥσπερ τοξεύμασι mit dem höhnisch-skeptischen Zuruf πῶς ἀνέξῃ τὰ Περσῶν βέλη, τὰ ἡμέτερα τρέσας σκώμματα; vergebens von

seinem gewagten Unternehmen abzubringen suchten und ihm p. 465, 20 ebenso vergeblich vorwarfen, ὅτι παρ' αὐτὸν τὰ τοῦ κόσμου πράγματα ἀνατέτραπται, da er sich bei seinem γένος... ἐμμένον τοῖς κριθεῖσιν ἀμετακινήτως (p. 449, 20 ff.) dadurch nicht beirren liess; giebt er doch auch in unserem Briefe p. 573, 8 seiner Unempfindlichkeit dem Neilos gegenüber durch den mythologischen Vergleich mit Agamemnon Ausdruck, welchem τῆς Θερσίτου παροινίας ἔλαττον ἔμελεν ἢ χελώνῃ μυιῶν.

Diese Kyniker waren dem Kaiser aber vor Allem auch deswegen ein Dorn im Auge, weil sie mit den Christen Fühlung hatten. Dies geht schon aus der die sechste (vgl. bes. p. 250, 2) und siebente Rede (vgl. bes. p. 290, 9 ff.) und den ganzen Misopogon durchziehenden Doppelpolemik gegen die kynischen Pamphletisten und gegen die „Galiläer“ hervor, aber auch aus Gregorius von Nazianz, welcher in seiner ersten Invektive gegen Julian c. 77 col. 604 A ff. (t. 35 bei Migne) mit Genugthuung betont, dass sich bereits τινές... τῶν παρ' ἡμῶν κομψῶν auf das ἀντιπαίζειν αὐτῷ verlegt hätten.[20]) Libanius I p. 495 R. schreibt die ᾄσματα der Antiochener geradezu den κακῶς γυμνούμενοι zu, worunter wohl kynisierende Mönche zu verstehen sind.[21]) Vielleicht wird aber auch in unserem Briefe auf eine solch christenfreundliche Haltung des Adressaten angespielt. Wenn der Kaiser nämlich von diesem p. 576, 4 sagt ὁ τὴν Μαγνεντίου καὶ Κώνσταντος ὁσίαν αἰσχυνόμενος, so ist dies angesichts der Thatsache, dass die beiden Herrscher erklärte Gönner des von Julian so bitter gehassten Athanasios (s. Br. 26 und Br. 6 p. 484, 22 τοῦ θεοῖς ἐχθροῦ... 'Αθανασίου und Br. 51 p. 558, 26 ἡ τοῦ δυσσεβοῦς αὐτοῦ διδασκαλείου... μοχθηρία) waren und der „Tyrann“ Magnentius Or. I p. 49, 18 geradezu ein ἄνθρωπος ἀνόσιος genannt wird, sicherlich ironisch gemeint, und nicht minder wird die hellenistische Orthodoxie des Neilos auch durch die geflissentliche Betonung des Kaisers verdächtigt, dass er πολλοὺς... κατὰ τὴν θεοφιλῆ 'Ρώμην (vgl. Or. V p. 207, 7; 209, 19)

---

20) Vgl. hierüber unsere Studie „Gregorius von Nazianz und die Kyniker“ (Theolog. Stud. und Krit. 1894 S. 335 ff.).

21) S. Sievers, a. a. O. S. 201, 96. Vgl. unsere Untersuchung über „Synesius und Dio Chrysostomus“ (Byzant. Zeitschr. IX) S. 138, 1.

διατρίβοντας und nur ihn nicht seiner Ansprache gewürdigt habe (p. 577, 22 ff.). Mit der „Wahrheit" (p. 573, 11), wegen der Neilos vertrieben worden zu sein vorgab, könnte dann sehr wohl sein freimüthiges Eintreten für irgend eine von ihm für richtig erkannte christliche Lehrmeinung und mit den πολλῶν καὶ πονηροτάτων, ὑφ' ὧν καὶ αὐτὸς ἀπηλάθης, ἐκτοπισθέντων abgesetzte christliche Bischöfe gemeint sein. Vergleicht man die Worte δεῖ ... ἴσως ἀπολογεῖσθαι διὰ σὲ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅτι προχείρως ἐπὶ κοινωνίαν σε παρεκάλεσα πραγμάτων p. 571, 2 mit Br. 78 p. 603 Anf. Πηγάσιον ἡμεῖς οὔποτ' ἂν προσήκαμεν ῥᾳδίως, εἰ μὴ σαφῶς ἐπεπείσμεθα, ὅτι καὶ πρότερον εἶναι δοκῶν τῶν Γαλιλαίων ἐπίσκοπος ἠπίστατο σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς ... ἐπεὶ ... ᾤμην οὕτω χρῆναι μισεῖν αὐτὸν ὡς οὐδένα τῶν πονηροτάτων, so ist vielleicht der Schluss gestattet, dass die Enttäuschung, welche Neilos dem Kaiser bereitete (p. 571, 13 ff.), vorwiegend auf religiösem Gebiete zu suchen ist. Dann könnte man etwa annehmen, Julian habe von dem ihm bisher nicht näher bekannten christenfreundlichen Pseudokyniker Neilos vernommen, dieser habe sich auf einmal unter dem Einfluss der hellenistischen Philosophie (vgl. VIII p. 327, 1 ff.) „ermannt"[22]), so wie er selbst in seinem Manifest an die Athener p. 350, 18 ff. von sich gesteht, er sei durch sie von seinem grössten Gebrechen, nämlich von der Einwirkung seiner christlichen Erziehung, befreit worden; er habe infolgedessen die grössten Hoffnungen auf den Gesinnungswechsel des Mannes gesetzt, die dieser aber dann durch sein ferneres Zusammengehen mit seinen alten Freunden, den Gegnern Julians, zu schanden machte.

Ein Hauptargument, welches die von Ammian a. a. O. genannten Gegner Julians übereinstimmend mit Neilos gegen seinen Perserzug vorbrachten, glaubt man auch noch aus der Rede herauszuhören, welche der Kaiser bei Ammian XXIII 5, 16 jenseits des Aboras kurz vor seinem ersten Zusammenstoss mit dem Feinde an

---

[22]) Vgl. Galiläerschrift p. 163, 2 ff. ed. Neumann τῶν Γαλιλαίων ἡ σκευωρία ... ἀποχρησαμένη ... τῷ ... παιδαριώδει ... τῆς ψυχῆς μορίῳ p. 199, 14 ἠγάπων (sc. Ἰησοῦς und Παῦλος) ... εἰ θεραπαίνας ἐξαπατήσουσι καὶ δούλους καὶ διὰ τούτων τὰς γυναῖκας, ἄνδρας τε οἵους Κορνήλιος καὶ Σέργιος κτλ. p. 205, 9 ἐκ τῶν παρ' ὑμῖν οὐδεὶς ἂν γένοιτο γενναῖος ἀνήρ.

seine Soldaten hält. Wenn er hier „ratione multiplici" ausführt, „non nunc primitus, ut maledici (vgl. o. XXII 12, 3) mussitant, Romanos penetrasse regna Persidis", so liegt es sehr nahe zu vermuthen, diese „maledici" und u. a. auch Neilos hätten Julian zu verstehen gegeben, dass er kein θεσπέσιος Ἀλέξανδρος (p. 575, 1, vgl. μέγας p. 575, 13) sei, und sich somit auf den Standpunkt des Silen in den Caesares gestellt, von dem es hier p. 406, 19 heisst ἐπισκώπτων τὸν Κυρῖνον, „ὅρα, εἶπε, μήποτε οὗτοι (sc. οἱ Ῥωμαῖοι) ἑνὸς ὦσι οὐκ ἀντάξιοι τουτουὶ τοῦ Γραικοῦ (sc. Ἀλεξάνδρου)." Dieser eiteln Konkurrenz mit seinem grossen Vorbilde entspricht ja auch die abfällige Kritik, welche der Makedonier wie an anderen Stellen (s. Or. I p. 57, 3 ff.; Caesares p. 424, 7 ff.; 409, 7 ff.; Br. an Them. p. 333, 3 ff.), so auch in unserem Briefe erfährt. Dass dieses Verdikt den König p. 575, 19 ff. gerade vom Standpunkt der nach Julians Auffassung (S. Or. VI p. 240, 8 ff.) mit der kynischen vollständig übereinstimmenden Ethik der Stoa als einen ἄνδρα ... τὸ ... κατωρθωμένον ... οὐδαμῶς ἔχοντα bezeichnet, ist seinem kynisirenden Bewunderer gegenüber nur umso charakteristischer. Indem der Kaiser die grausame (p. 575, 13) Art, wie Alexander seine freimüthigen Tadler bestrafte, ablehnt und sich p. 576, 19 ausdrücklich dagegen verwahrt, dass man seinen Brief an Neilos als Zeichen eines δακνομένου betrachte, stellt er sich selbst über den Makedonier, den nach Or. II p. 123, 10 ff. die λοιδορία, dieses χρῆμα ... θυμοδακές, παρώξυνεν εἰς δύναμιν ἀμύνασθαι λόγῳ τε καὶ ἔργῳ, und legt mit dem Verzicht auf das ἔργοις ... κολάσαι (p. 576, 25) als echter Stoiker dieses φιλότιμον ... πάθος ganz ab (vgl. Misopog. p. 442, 6 ff. Br. 1* ed. Papadop. Z. 26 ff. Or. VII p. 278, 4 ff.). Εἰς τοῦτο γάρ, sagt er Or. VI p. 258, 12 in seinen Vorschriften für den wahren Kyniker, ἄμεινον ἐλθεῖν, εἰς τὸ καὶ εἰ πάσχει τις τὰ τοιαῦτα ὅλως ἀγνοῆσαι, womit er sich zu dem nach Or. II p. 123, 20 nur von Sokrates und σπανίοις τισὶν ἐκείνου ζηλωταῖς erreichten Ideal der kynischen ἀπάθεια (s. Or. VI p. 248, 24. Vgl. auch Or. VIII p. 312, 24) bekennt. Und wenn er p. 574, 13 ff. die dem Neilos zugedachte Strafe dahin präcisiert: ὡς ἐλάχιστα πειράσομαι διά τε τῶν λόγων καὶ τῶν ἔργων ἐξαμαρτὼν μὴ παρασχέσθαι σου τῇ κακηγόρῳ γλώττῃ πολλὴν φλυαρίαν, so ist diese Erklärung

nichts anderes als eine Variation der von ihm Or. VI p. 259, 11 aufgestellten Forderung χρὴ τὸν ἀρχόμενον κυνίζειν αὐτὸν πρότερον . . . ἐξελέγχειν καὶ . . . ἐξετάζειν ὅτι μάλιστα αὐτὸν ἀκριβῶς[23]).

Als Resultat unserer Untersuchung ergiebt sich demnach, dass der 59. Brief Julians als eine unmittelbar an die Adresse des christenfreundlichen Pseudokynikers Neilos und mittelbar auch an seine Gesinnungsgenossen gerichtete Abfertigung zu betrachten und daher in eine und dieselbe Linie mit Or. VI, VII und dem Misopogon zu stellen ist. Während aber die beiden Reden sich an die kynisch-christliche Oppositionspartei in Konstantinopel und der Misopogon an diejenige in Antiochia wendet, richtet sich unser Brief an die in Rom, dem westlichen Centrum des Imperiums, ansässigen Anhänger dieser weitverbreiteten und einflussreichen Verbindung.

[23]) Das kynische Vorbild liegt in dem Apophthegma des Diogenes bei Plutarch De aud. poet. p. 21 E (= De inimic. utilit. p. 88 A) vor: ἐρωτηθεὶς γάρ, ὅπως ἄν τις ἀμύναιτο τὸν ἐχθρόν, „αὐτός, ἔφη, καλὸς κἀγαθὸς γενόμενος“. Vgl. Wyttenbach, Animadv. in Plut. Mor. T. I Lips. 1820 p. 160.

XVI.

Wissen und Glauben bei Pascal.

Von

Dr. **Kurt Warmuth**, Licentiat der Theologie.

Zweiter Theil.

B.

Pascal, der Jansenist.

Von den abstrakten Wissenschaften, die seiner Feuerseele nicht Genüge thun, wendet sich Pascal zum Studium des Menschen.

Die erste Anregung zu eingehenderer Beschäftigung damit mag ihm die Lectüre der jansenistischen Schriften im Jahre 1647 gegeben haben, wenn er auch schon früher ab und an über dieses Problem nachgedacht haben wird. Soviel ist gewiss, von jetzt ab lässt ihm dieses Räthsel aller Räthsel keine Ruhe mehr. Die jansenistische Lösung desselben hat einen gewaltigen Eindruck auf ihn gemacht. Aber er fragt auch die Philosophen: Epiktet und Montaigne.[70]) Ihre Antworten befriedigen ihn nicht; ihre Menschenerkenntniss ist einseitig. Die Lösung findet er im jansenistischen Christenthum, in dem Dogma vom gefallenen und durch die Gnade geretteten Menschen.

Im Gegensatz zur göttlichen Gnade erscheint ihm jetzt alles

---

[70]) I 348.

Menschliche gering.[71]) Skeptisch steht er den geistigen und sittlichen Fähigkeiten des Menschen gegenüber. Vollständiges, sicheres Wissen ist dem Menschen aus metaphysischen und psychologisch-ethischen Gründen unmöglich; was er erreichen kann, ist nur Ungewissheit.[72]) Die Beschäftigung mit den abstrakten Wissenschaften erklärt er jetzt überhaupt als nicht angemessen für den Menschen, sie entfernen ihn von seiner Bestimmung.[73]) Der Geometrie, für ihn die Wissenschaft schlechthin, erkennt er nur noch einen formalen Werth zu.[74]) Das wahre Studium des Menschen ist der Mensch; sich, sein Elend soll er kennen lernen, er kann es, wenn auch nicht den Grund desselben. Dies soll ihn demüthig machen, er soll seine Vernunft in der Erkenntniss ihrer Schwäche unterwerfen und nach einem Heilmittel suchen. Der Glaube ist das Heilmittel. Der Inhalt des Glaubens ist Jesus Christus. In ihm erkennen wir Gott und unser Elend. Ohne Christus keine Gewissheit. Vor und ausser Christus ist der Skepticismus das Wahre.[75])

---

[71]) II 47. L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité; tout l'abuse.

[72]) II 99. 103. La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes; nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme.

[73]) I 199.

[74]) Pascal schreibt 1660 an den Mathematiker Fermat: „Um freimüthig über die Geometrie zu reden, so halte ich sie für die höchste Uebung des Geistes, aber zugleich für so unnützlich, dass ich wenig Unterschied mache zwischen einem Menschen, der bloss Geometer, und einem anderen, der ein geschickter Handwerker ist. Auch nenne ich sie das schönste Handwerk der Welt, aber schliesslich nichts anderes als ein Handwerk, und ich habe schon oft gesagt, dass sie gut ist, um die Stärke unseres Geistes daran zu erproben, aber nicht, um seine Kraft darauf zu verwenden, dergestalt, dass ich nicht zwei Schritte für die Geometrie thun würde."

[75]) II 100. Le pyrrhonisme est le vrai; car après tout, les hommes avant Jésus-Christ, ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands ou petits. Et ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien, et devinaient sans raison et par hasard; et même ils erraient toujours en excluant l'un ou l'autre. Quod ergo ignorantes quaeritis, religio annuntiat vobis. Le pyrrhonisme sert à la religion.

Nur in Christo giebt es Gewissheit: er ist die Wahrheit. Nur der Glaube giebt uns Gewissheit: er ist das höchste Wissen.[76]) Wie gelangen wir zu ihm? Nicht durch unsere Anstrengung, Gott allein giebt ihn dem, den er erwählt hat. Der Mensch kann sich aber auf den Glauben vorbereiten durch Vernunft und Gewöhnung. Zu solcher Vorbereitung auf den Glauben will Pascal in seinen Pensées helfen.[77])

Hatte Pascal, der Mathematiker, an der Möglichkeit menschlichen Wissens nicht gezweifelt, Pascal, der Theolog, glaubt nicht mehr daran: er ist jetzt einerseits Jansenist, anderseits Skeptiker.[78]) Hatte er früher den Verstand in den Vordergrund gestellt, so jetzt das Herz.[79])

Das „Centrum aller Wahrheiten“ ist nun für ihn die Theologie, wie er im „Gespräch mit de Saci“ sagt.[80]) Dasselbe ist nach Havet der Schlüssel zu dem Heiligthum der „Gedanken“. Es enthält Pascals Abrechnung mit der Philosophie.

Er unterscheidet hier zwei Classen von Philosophen: die Stoiker und die Pyrrhoneer. Der Repräsentant der ersteren ist Epiktet, der der letzteren Montaigne. Epiktet hat gut die Pflicht des Menschen: Gott soll sein Hauptziel sein, schlecht aber seine

---

[76]) Selbst die Religion ist für das natürliche, noch nicht von der Gnade erleuchtete Bewusstsein nicht gewiss; das ist sie nur für den Glaubenden: La religion n'est pas certaine, II 173.

[77]) II 109. C'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur, sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvous la donner que par raisonnement en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut.

[78]) Cousin hat das Bedürfniss des Jansenismus dem Pyrrhonismus gegenüber bei Pascal nachgewiesen: Revue des deux mondes, 1845.

Havet I, XIII: Je ne veux pas dire que le pyrrhonisme ne soit pour Pascal qu'une sorte de fiction ou d'hypothèse. Non, il est pyrrhonien dans toute la sincérité de son âme, il l'est formellement, absolument, audacieusement. . . Pascal admet tous les principes du scepticisme, il en admet toutes les conséquences: les principes, c'est-à-dire que l'homme ne peut rien connaître avec certitude . . . les conséquences, c'est-à-dire qu'il n'y a point de science, mais des opinions.

[79]) I 172. Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas.

[80]) I 348. Entretien de Pascal avec Saci sur Epictète et Montaigne, 1654.

Ohnmacht erkannt, meint er doch: der Mensch könne, da Geist und Willen vollkommen in seiner Macht stehen, Gott erkennen, lieben, gefallen, sich heilig und zum Genossen Gottes machen. Montaigne hat gut die Ohnmacht des Menschen, schlecht aber seine Pflicht erkannt. Er betrachtet den Menschen entblösst von aller Offenbarung. Er zweifelt an allem, selbst daran, ob er zweifelt. Er will gar nicht behaupten. Que sais-je? ist seine Losung. Er ist reiner Pyrrhoneer. Er spottet jeder Gewissheit. So hart und unbarmherzig setzt er der vom Glauben entblössten Vernunft zu: er lässt sie zweifeln, ob sie vernünftig ist, ob die Thiere es sind oder nicht; er zwingt sie von der Stufe der Vorzüglichkeit, auf welche sie sich selbst gestellt hat, herab und stellt sie aus Gnade in gleiche Linie mit den Thieren. — Pascal bekennt seine Freude, in Montaigne die hochmüthige Vernunft so vollständig durch ihre eigenen Waffen aufgerieben und den Menschen von der Gemeinschaft mit Gott, zu der er sich kraft der Vernunft allein erhob, auf die Stufe der Thiere erniedrigt zu sehen. Er würde den Vollstrecker einer so grossen Rache von ganzem Herzen lieben, wenn er, als demüthiger Jünger der Kirche, durch den Glauben die Regeln der Moral befolgt und jene Menschen, die er so heilsam gedemüthigt hatte, dazu gebracht hätte, nicht durch neue Versuchungen den zu erzürnen, der allein im Stande ist, sie von denen zu befreien, die sie, wie er sie überzeugt hatte, aus eigener Kraft nicht einmal erkennen können. Montaigne überlässt aber die Sorge für das Wahre und Gute anderen und lebt in Bequemlichkeit und Ruhe. Epiktet und Montaigne sind die beiden bedeutendsten Vertreter der berühmtesten Philosophenschulen. Worin besteht ihr Irrthum? Pascal antwortet: in der Verkennung des Falles des Menschen. Sie wissen nicht, dass der gegenwärtige Zustand des Menschen verschieden ist von dem seiner Erschaffung. Epiktet erkennt nur die Grösse des Menschen und führt zum Stolz, Montaigne erkennt nur das Elend des Menschen und führt zur Trägheit. Grösse und Elend musste man aber zusammen erkennen, um die ganze Wahrheit zu haben. Das ist die Wahrheit des Evangeliums. Sie vereinigt die Gegensätze, die unversöhnlich in den menschlichen Lehren waren. Wodurch? Die Weisen der Welt

verlegen die Gegensätze in ein und dasselbe Subject: der eine schreibt der Menschennatur Grösse zu, der andere Schwäche. Der Glaube aber lehrt uns, die Gegensätze verschiedenen Subjecten zu zuertheilen: alles Schwache gehört der Natur, alle Kraft der Gnade. „Diese erstaunliche, neue Einigung konnte allein ein Gott lehren und bewirken: ein Abbild und eine Wirkung der unaussprechlichen Einigung der beiden Naturen in der einzigen Person des Gottmenschen.“ [81]) So erklärt Pascal die Theologie für den Mittelpunkt aller Wahrheiten. [82]) Gleichwohl hat die Lectüre der Philosophie ihren Nutzen. In Epiktet findet Pascal eine unvergleichliche Kraft, die Ruhe derer zu stören, die sie in den äusseren Dingen suchen, um sie zur Anerkennung zu nöthigen, dass sie wahre Sklaven und elende Blinde sind; dass sie unmöglich etwas anderes als Schmerz und Irrthum, welchem sie entgehen wollen, finden können, wenn sie sich nicht ohne Rückhalt Gott allein ergeben. Und Montaigne ist unvergleichlich, um den Stolz derer zu Schanden zu machen, welche ohne Glauben sich einer wahren Gerechtigkeit rühmen, um diejenigen zu enttäuschen, welche an ihren Meinungen festhalten und unabhängig von Gottes Existenz und Vollkommenheiten in den Wissenschaften unerschütterliche Wahrheiten zu finden glauben; unvergleichlich, um die Vernunft der Mangelhaftigkeit ihres Lichts und ihrer Verirrungen zu überführen.

I. Wissen.

1. Unmöglichkeit vollständigen und sicheren Wissens.

Ein vollständiges, sicheres Wissen hält Pascal, der Jansenist, aus metaphysischen und psychologisch-ethischen Gründen für unmöglich.

Er führt vier metaphysische Gründe an: Erstens erkennt der Mensch Princip und Ziel der Dinge nicht. Sodann kann er als Theil das Ganze nicht erkennen, nicht einmal die Theile, zu denen er in einem Verhältnisse steht. Ferner kann er die einfachen

---

[81]) I 364.

[82]) I 364. Il est difficile de ne pas y (la théologie) entrer, quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités.

Dinge geistiger oder körperlicher Natur nicht erkennen, weil er aus zwei verschiedenartigen Naturen, Seele und Leib, zusammengesetzt ist. Endlich begreift er weder das Wesen des Körpers, noch das des Geistes, noch ihre Vereinigung.

In psychologisch-ethischer Beziehung führt Pascal sechs Momente an, die unser Wissen gefährden: den Willen, die Krankheit, unser eigenes Interesse, die Einbildungskraft, die Gewohnheit und die Eigenliebe.

a) Metaphysische Gründe.

α) Princip und Ziel der Dinge.

Ueber Princip und Ziel der Dinge ist der Mensch in Dunkelheit. Pascal führt dem Menschen die unendliche Grösse und Kleinheit der Dinge um ihn her vor Augen.[83]) Er lässt ihn die Erde sehen, nur ein Punkt im Vergleich zu ihrer Bahn, und diese selbst wieder nur ein Punkt im Vergleich zu den Bahnen anderer Gestirne, ja die ganze sichtbare Welt nur ein Punkt im weiten Bereiche der Natur. Was ist der Mensch in der Unendlichkeit des Weltalls? Sodann führt er den Menschen zur Betrachtung einer Milbe: wie klein ihr Körper, „Beine mit Gelenken, Adern in diesen Beinen, Blut in diesen Adern, Flüssiges in diesem Blut, Tropfen in dieser Flüssigkeit, Dünste in diesen Tropfen.“ Das Atom[84]) selbst eine Unendlichkeit von Weltallen, von denen jedes sein Firmament, seine Planeten, seine Erde in demselben Verhältnisse hat wie die sichtbare Welt; auf dieser Erde Thiere und

---

[83]) II 63—76. Vgl. I 190.

[84]) Pascal kann das Wort „Atom“ hier nicht in dem gewöhnlichen, von Demokrit festgestellen Sinne gebraucht haben, denn in diesem Sinne ist es nicht nur seiner Natur nach untheilbar, sondern auch, sofern es überhaupt als ausgedehnt betrachtet wird, durchaus homogen; es kann also keine Mannigfaltigkeit verschiedener Theile in sich haben. Pascal muss das Wort hier in einem anderen uneigentlichen Sinn gebraucht haben, im Sinne eines kleinsten Theiles, zu dem wir in der Phantasie durch fortwährende Theilung — z. B. der Milbe — gelangen. Was wir als ein atome inperceptible ansehen, weil es das Kleinste ist, was wir vorstellen können, ist für eine weitergehende Betrachtung, die mit dem strengen Begriff der Unendlichkeit operirt, möglicher Weise noch eine Welt, ebenso gegliedert wie das Universum im Grossen.

endlich Milben. Unser Körper, zuvor im Weltall kaum wahrnehmbar, jetzt ein Koloss, eine Welt, ein All in Beziehung auf das Nichts. — So steht der Mensch zwischen den beiden Abgründen des Unendlichen und des Nichts; seine Wissbegierde wandelt sich in Bewunderung: er ist mehr zu stummer Betrachtung dieser Wunder als zu hochmüthiger Erforschung derselben geneigt. „Was ist der Mensch in der Natur? Ein Nichts im Vergleich zum Unendlichen, ein All im Vergleich zum Nichts, ein Mittelding zwischen dem Nichts und dem All. Unendlich entfernt vom Begreifen der entgegengesetzten Dinge — Ende und Grund der Dinge ist in einem undurchdringbaren Dunkel unerreichbar für ihn verborgen —, ist er ebenso unfähig, das Nichts zu erkennen, aus dem er hervorgegangen ist, als das Unendliche, worin er sich verliert.“ Wir nehmen nur einen Schein der Mitte der Dinge wahr, ohne je zur Erkenntniss ihres Anfangs oder Endes zu gelangen. „Alle Dinge sind aus dem Nichts hervorgegangen und erheben sich bis zur Unendlichkeit. Wer wird diese staunenswerthen Stufen verfolgen? Der Schöpfer dieser Wunder erfasst sie, jeder andere vermag es nicht.“ Wie anmassend, den Grund der Dinge erfassen und dahin gelangen zu wollen, alles zu erkennen! Alle Wissenschaften sind in dem Umfang ihrer Untersuchungen unendlich. Die Geometrie z. B. hat eine Unendlichkeit von Unendlichkeiten von Sätzen zu beweisen. Die, welche man als die letzten aufstellt, gründen sich nicht auf sich selbst, sondern haben wieder in anderen ihre Begründung; wir aber machen zu den letzten diejenigen, welche dem Verstand also erscheinen. Wer die letzten Principien der Dinge begriffen hätte, könnte auch das Unendliche erkennen; das eine hängt vom anderen ab, das eine führt zum anderen; die äussersten Gegensätze berühren sich und stossen zusammen, nachdem sie sich von einander getrennt hatten, um sich in Gott und in Gott allein wieder zu finden. Unsere Erkenntniss nimmt in der Reihe der erkennbaren Dinge denselben Platz ein wie unser Körper in der Ausdehnung der Natur.“ Unser Zustand hält die Mitte zwischen den äussersten Gegensätzen. Das zeigt sich bei all unseren Fähigkeiten. Unsere Sinne vernehmen nichts Extremes. Dieser Zustand macht uns unfähig, mit Gewissheit zu

wissen und schlechthin nicht zu wissen. Wir bewegen uns auf einer weiten Fläche in der Mitte, stets ungewiss und schwankend, von einem Ende zum anderen getrieben. Wo wir irgend einen Halt zu erreichen und uns dort zu befestigen gedenken, da weicht er und verlässt uns, und wenn wir ihm folgen, so entgleitet er unter unseren Händen, er entschlüpft und flieht in ewiger Flucht. Nichts hält für uns Stand. Das ist unser natürlicher Zustand, der indessen unserer Neigung am meisten zuwider ist: wir brennen vor Verlangen, einen festen Standpunkt und eine letzte, dauernde Grundlage zu gewinnen, um darauf einen Thurm zu bauen, der sich bis ins Unendliche erhebt; aber all unsere Grundlegung bricht zusammen, und die Erde öffnet sich bis zu den Abgründen. Lasst uns also keine Sicherheit und keine Gewissheit suchen! Unsere Vernunft wird stets durch die Unbeständigkeit der Erscheinungen getäuscht, nichts kann das Endliche zwischen den beiden Unendlichkeiten festhalten, die dasselbe einschliessen und fliehen.

β) Theil und Ganzes.

Als Theil kann der Mensch nicht das Ganze erkennen, nicht einmal die Theile, zu denen er in einem Verhältnisse steht.[85]) Denn die Theile der Welt hängen untereinander zusammen, sodass es unmöglich ist, das eine ohne das Ganze zu erkennen. Der Mensch steht z. B. im Verhältniss zu allem diesen, was er kennt. Er bedarf des Raumes, um sich darin zu bewegen; der Zeit, um zu bestehen; der Bewegung, um zu leben; der Elemente, aus denen er besteht; der Wärme und Nahrung, die ihn erhält; der Luft, um zu athmen. Er sieht das Licht, er fühlt die Körper, kurz, alles tritt mit ihm in Berührung. Zur Erkenntniss des Menschen ist es nöthig zu wissen, woher es kommt, dass er für sein Bestehen der Luft bedarf, und zur Erkenntniss der Luft muss man wissen, in welcher Beziehung sie zum Leben des Menschen steht. Die Flamme besteht nicht ohne Luft; um also jene zu erkennen, muss man auch diese kennen.

---

[85]) II 72.

γ) Die einfachen Dinge.

Der Mensch kann die einfachen Dinge geistiger oder körperlicher Natur nicht erkennen, weil er aus zwei verschiedenen Naturen, Seele und Leib, zusammengesetzt ist. [86])

Die Dinge sind in sich selbst einfach; wir aber sind aus zwei entgegengesetzten, verschiedenartigen Naturen zusammengesetzt: aus Seele und Leib. Wir geben allen einfachen Dingen, die wir betrachten, unser zusammengesetztes Gepräge. Die Philosophen reden von sinnlichen Dingen geistig und von geistigen Dingen sinnlich, z. B. die Körper haben Sympathien und Antipathien, oder sie betrachten geistige Wesen als räumlich und legen ihnen Bewegung bei.

δ) Körper und Geist.

Der Mensch begreift nicht, was Körper und Geist an sich ist, viel weniger, was ihre Vereinigung ist. „Der Mensch ist sich selbst der wunderbarste Gegenstand der Natur; denn er kann nicht fassen, was ein Körper ist, noch viel weniger, was ein Geist ist, und am allerwenigsten, wie ein Körper mit einem Geiste vereinigt sein kann“. [87])

b) Psychologisch-ethische Gründe.

α) Der Wille.

Der Wille mit seinen Launen und Neigungen verdunkelt unser Wissen. Dem Willen gefällt bald diese, bald jene Seite einer Sache; er lenkt den Geist von der Betrachtung derjenigen ab, die ihm nicht gefällt; der Geist leistet Folge. [88])

---

[86]) II 74. [87]) II 74.

[88]) I 223. 224. La volonté est un des principaux organes de la créance; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir: et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime et ainsi il en juge par ce qu'il y voit. — Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment.

β) Die Krankheit.

Auch die Krankheiten sind eine Quelle des Irrthums. Sie üben nachtheiligen Einfluss auf Urtheil und Sinne. Bedeutende Krankheiten erschüttern sie sichtbar, geringere schwächer.[89])

γ) Unser eigenes Interesse.

Ferner besticht uns unser eigenes Interesse.[90]) „Selbst der redlichste Mann von der Welt darf nicht in seiner eigenen Sache Richter sein; ich kenne welche, die, um nicht in diese Eigenliebe zu fallen, auf verkehrte Weise die Ungerechtesten wurden. Ein sicheres Mittel, einen ganz gerechten Handel zu verlieren, war es, wenn man ihn durch die nächsten Freunde anempfehlen liess. Die Gerechtigkeit und Wahrheit sind zwei so feine Spitzen, dass unsere Werkzeuge zu stumpf sind, um sie genau zu treffen. Wenn sie dieselben berühren, so drücken sie die Spitze breit und stützen sich rings umher mehr auf das Falsche als auf das Wahre.“

Wenn man einem anderen eine Sache zur Beurtheilung vorträgt, trübt man bereits sein Urtheil durch die Art und Weise des Vortrags: besser ist, nichts dabei zu sagen und selbst auf Miene und Stimme in scharfer Selbstzucht zu achten.

δ) Die Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft[91]) ist eine „Meisterin des Irrthums und der Unwahrheit“, eine Feindin der Vernunft. Sie bildet im Menschen gewissermaassen eine zweite Natur. Sie lässt die Vernunft glauben, zweifeln, verwerfen; sie hebt die Thätigkeit der Sinne auf und lässt sie fühlen. Sie macht selbstzufrieden und selbstvertrauend. Sie vergrössert das Kleine und verkleinert das Grosse.[92])

Pascal führt einige Beispiele an. Er zeichnet einen ehrwürdigen Richter, der sich scheinbar nur durch reine, erhabene

---

[89]) II 53. Nous avons un autre principe d'erreur, les maladies. Elles nous gâtent le jugement et le sens. Et si les grandes l'altèrent sensiblement, je ne doute point que les petites n'y fassent impression à leur proportion

[90]) II 53. 54. [91]) II 47 ff.

[92]) II 23, I 200.

Gründe bestimmen lässt und die Dinge nach ihrem Wesen richtet, ohne sich von den geringfügigen Umständen bestimmen zu lassen, die nur auf die Einbildungskraft der Schwachen Einfluss haben; er hört einen Prediger mit heiserer Stimme, seltsamer Gesichtsbildung oder schlechtrasirtem Kinn: was für grosse Wahrheiten er auch vorbringen mag, der Ernst unseres Senators ist dahin!

Der grösste Philosoph der Welt, auf ein sicheres Brett über einen Abgrund gestellt, erblasst und geräth in Angstschweiss, obwohl seine Vernunft ihn von seiner Sicherheit überzeugt.

Der Menschengeist, der alles beurtheilen zu können glaubt, wird durch eine Fliege, die ihm vor den Ohren summt, gutes Rathes unfähig. „Wollt ihr, dass er die Wahrheit finde, so verjagt jenes Thier, das sein Urtheil gefangen hält und diesen gewaltigen Geist, der Städte und Königreiche regiert, verwirrt!“

Der Anblick von Katzen und Ratten, das Zertreten von Kohle bringt den Geist ausser Fassung.

Liebe und Hass ändern das Recht. „Wieviel gerechter findet ein zum Voraus gut bezahlter Advocat die Sache, die er führt! Um wieviel besser erscheint er wegen seiner kühnen Gesticulation den durch diesen Schein betrogenen Richtern! Seltsame Vernunft, die sich von jedem Winde nach einer anderen Seite treiben lässt!“

Die Einbildungskraft lässt sich durch den Schein blenden. Die Rechtsgelehrten beherrschen die Welt durch ihre Talare und Hermeline, die Aerzte erlangen Geltung durch ihre langen Röcke und Sammetpantoffeln.

Die Einbildungskraft gebietet über alles: sie macht die Schönheit, das Recht, das Glück. Sie ist die Königin der Welt.

ε) Die Gewohnheit.

Die Gewohnheit bestimmt den Menschen bei der Wahl des Berufs.[93])

Gewohnheit und Vorurtheil beherrschen ihn: Türken, Ketzer und Ungläubige gehen den Weg der Väter in dem Vorurtheil, er sei der beste.[94])

---

[93]) II 56. [94]) II 55.

Die Gewohnheit entscheidet über Recht und Unrecht.[95]) Der Mensch kennt die wahre Gerechtigkeit nicht, sonst würde sie bei allen Völkern und in allen Ländern herrschen. Jetzt aber hat jedes Land seine eigenen Gesetze, denen jeder Unterthan folgen muss. Kein Gesetz hat allgemein Gültigkeit. Diebstahl, Blutschande, Unzucht, Kinder- und Vatermord: alles hat man schon für tugendhaft gehalten. Die Definition der Gerechtigkeit schwankt: man fasst sie bald als Autorität des Gesetzgebers, bald als Bequemlichkeit des Herrschers, bald als herrschende Sitte; letzteres ist das Sicherste. Die Gewohnheit schafft alle Gerechtigkeit; sie ist der geheimnisvolle Grund ihrer Autorität Man muss den Gesetzen folgen, weil es Gesetze sind, nicht weil sie wahr oder gerecht seien; denn wir verstehen uns nicht auf die Wahrheit und Gerechtigkeit. Das Volk allerdings gehorcht den Gesetzen nur, weil es sie für gerecht hält. — Selbst die natürlichen Principien sind nur angewöhnte. Kurz: die Gewohnheit ist die zweite Natur des Menschen, welche die erste zerstört.

ζ) Die Eigenliebe.

Die Eigenliebe[96]) erzeugt in uns einen tötlichen Hass gegen die Wahrheit. Wir wollen nicht, dass man uns tadelt und unsere Mängel aufdeckt; wir verbergen sie anderen und uns selbst. Wir hüten uns, andere zu tadeln und thun es höchstens unter Beimischung von Milderungen und Lobsprüchen. Namentlich erfahren die Grossen der Erde nie die Wahrheit. So ist das menschliche Leben nur eine fortlaufende Täuschung, niemand spricht in unserer Gegenwart so von uns, wie er in unserer Abwesenheit von uns redet. „Der Mensch ist also nur Verstellung, Lüge und Heuchelei in Bezug auf sich selbst und in seinen Beziehungen zu anderen. Er will nicht, dass man ihm die Wahrheit sage; er vermeidet, sie anderen zu sagen, und diese Gesinnung, soweit von Gerechtigkeit und Vernunft entfernt, hat in seinem Herzen eine natürliche Wurzel.“

---

[95]) II 126 ff. [96]) II 56 ff. cf. I 207.

2. Der Mensch, das wahre Studium des Menschen.

Das für den Menschen angemessene Studium ist der Mensch.[97]) „Wenn der Mensch vorerst sich erforschte, würde er einsehen, wie unfähig er ist, darüber hinauszugehen.[98]) Bei sich soll er mit seinem Denken anfangen: das ist die rechte Ordnung des Denkens. Freilich die Welt denkt nur an Nichtigkeiten.[99]) In einem gewaltigen Gemälde zeichnet Pascal den natürlichen Zustand des Menschen.[100]) „Wenn ich die Blindheit und das Elend des Menschen ansehe und betrachte, wie das ganze stumme Universum und der Mensch ohne Licht sich selbst überlassen ist, wie verirrt in diesen Winkel der Welt, ohne zu wissen, wer ihn hierher gesetzt hat, was er hier thun soll, was aus ihm bei seinem Tode werden wird, unfähig jeder Erkenntniss: so erfasst mich ein Schauer, wie einen Menschen, den man während des Schlafes auf eine verlassene, schreckliche Insel getragen hätte, und der beim Erwachen nicht wüsste, wo er ist, und wie er von dort fort kommen soll. Ich bin erstaunt, dass man über einen so unglücklichen Zustand nicht in Verzweiflung geräth. Ich sehe um mich her andere in demselben Znstand; ich frage sie, ob sie besser unterrichtet sind als ich; sie sagen nein, und ich sah dann diese unglücklichen Verirrten rings um sich her schauen, und da sie hie und da Gegenstände erblickten, die ihnen gefielen, so gaben sie sich ihnen hin und liessen sich von ihnen fesseln."

Wenn sich nun der Mensch betrachtet, so erkennt er seinen elenden Zustand: „Der Zustand des Menschen ist Unbeständigkeit Missbehagen, Unruhe[101])." Er sieht sich voll von Gegensätzen: „Wir sehnen uns nach Wahrheit und finden in uns nur Ungewissheit".[102]) Im Gegensatz zur wirklichen Wahrheit, die ganz rein

---

[97]) I 199.

[98]) II 72.

[99]) II 85. L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser, comme il faut: or l'ordre de la pensée est de commencer par soi et par son auteur et sa fin. Or, à quoi pense le monde? Jamais à cela; mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague etc. à se bâtir, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme.

[100]) II 269. [101]) II 41. [102]) II 88.

und wahr ist, giebt es für den natürlichen Menschen nichts absolut Wahres, alles ist zum Theil wahr, zum Theil falsch; Pascal zeigt dies an dem Gebot der Keuschheit und an dem Gebot, nicht zu tödten.[103]) „Wir suchen das Glück und finden nur Elend und Tod. Wir sind nicht im Stande, uns Wahrheit und Glück nicht zu wünschen und sind dennoch für Gewissheit und Glück unfähig“.[104])

Aber darin, dass der Mensch sein Elend erkennt, besteht seine Grösse: „Die Grösse des Menschen zeigt sich eben darin, dass er sich seines Elends bewusst ist. Ein Baum ist sich seines Elends nicht bewusst. Darin besteht mithin das Elendsein, sich des Elends bewusst sein; aber darin besteht die Grösse, zu erkennen, dass man elend ist“.[105])

Mit Meisterhand zeichnet Pascal das Elend des Menschen; manche Gedanken erinnern an Byron und Schopenhauer. So vergleicht er z. B. die Menschen mit einer Anzahl gefesselter Verbrecher, von welchen jeden Morgen ein Theil vor den Augen der anderen hingewürgt wird, die hoffnungslos ihr Schicksal voraussehen.[106])

Der Mensch sucht nach Betäubungsmitteln seines Elends[107]): sie bestehen in Sorge um Ehre und Vermögen, Arbeit und Genuss, Unterhaltung und Spiel, Geräusch und Unruhe, obwohl sein wahres Glück in der Ruhe besteht. All diese Zerstreuungen hindern den Menschen, über sich und sein Elend nachzudenken, denn nichts ist ihm unerträglicher als solche Selbstbetrachtung: „Nichts ist dem Menschen so unerträglich, als sich in völliger Ruhe zu befinden, ohne Leidenschaft, ohne Beschäftigung, ohne Zerstreuung, ohne Anstrengung. Er fühlt alsdann seine Nichtigkeit, seine Verlassenheit, seine Unzulänglichkeit, seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht, seine Leere. Unaufhörlich wird aus dem Grunde seiner Seele aufsteigen Missbehagen, Böswilligkeit, Traurigkeit, Angst, Aerger, Verzweiflung“.[108])

So ist Zerstreuung eigentlich sein grösstes Unglück; ohne sie würde er Missbehagen empfinden, und dies würde ihn antreiben, ein wahrhaftiges Heilmittel zu suchen: „Das Einzige, was uns über

---

[103]) II 97. [104]) II 88. [105]) II 82. [106]) II 23. [107]) II 31 ff. [108]) II 42.

unser Elend tröstet, ist die Zerstreuung, und doch ist eben sie für uns das grösste Unglück. Denn sie ist es, die uns hauptsächlich daran hindert, über uns nachzudenken, und die uns unmerklich untergehen lässt. Ohne sie würden wir uns in Missbehagen befinden, und dies Missbehagen würde uns dazu antreiben, ein wahrhaftigeres Mittel zu suchen, um demselben zu entgehen. Aber die Zerstreuung unterhält uns und lässt uns unmerklich dem Tode entgegengehen“. [109])

In sich selbst findet der Mensch das Heilmittel nicht; die Philosophen versprechen es zwar, aber ihre Recepte sind wirkungslos, kennen sie doch nicht einmal die Krankheit: „Es ist vergeblich, Menschen, dass ihr in euch selbst das Heilmittel gegen euer Elend sucht. Alle eure Geisteskraft vermag nicht zu der Erkenntniss zu gelangen, dass ihr in euch selbst weder die Wahrheit noch das ewige Gut finden werdet. Die Philosophen haben es euch versprochen, und sie haben es nicht halten können. Sie wissen weder, was euer wahrhaftes Gut ist, noch was euer wahrer Zustand ist. Wie hätten sie gegen eure Uebel Heilmittel geben sollen, da sie jene nicht einmal erkannt haben?“ [110])

Mit einem Wort: den Grund des Elends in geistiger und sittlicher Beziehung kann der natürliche Mensch nicht erkennen; Gott allein kann ihn darüber aufklären: „Erkenne also, o Stolzer, welches Paradoxon du dir selber bist! Demüthige dich, ohnmächtige Vernunft, schweige, schwache Natur; lerne, dass der Mensch unendlich über sich erhaben ist, und erfahre von deinem Lehrer den wirklichen Zustand, den du nicht kennst. Vernimm die Stimme Gottes!“ [111])

3. Der letzte Schritt der Vernunft, ihre Unterwerfung.

Selbsterkenntniss lehrt Selbstbescheidung. Der letzte Schritt der Vernunft besteht in ihrer Unterwerfung: sie muss anerkennen, dass unendlich viel Dinge ihre Kraft übersteigen, und zwar schon auf natürlichem Gebiet, wieviel mehr auf übernatürlichem. [112])

Freilich würde sie sich nicht unterwerfen, wenn sie nicht einsähe, dass sie es müsse. Der heilige Augustin sagt: „Die Vernunft

---

109) II 40. 110) II 147. 111) II 104. 112) II 347.

würde sich nie unterwerfen, wenn sie nicht einsähe, dass es Fälle giebt, wo sie sich unterwerfen muss. Es ist also recht, dass sie sich unterwirft, wenn sie einsieht, dass sie sich unterwerfen muss. Es giebt nichts, was so sehr der Vernunft entspricht als diese Verleugnung der Vernunft". [113])

Man muss eben dreierlei thun, je nach Nothwendigkeit: zweifeln, behaupten und sich unterwerfen. Wer das nicht thut, kennt nicht die Kraft der Vernunft. Manche behaupten alles: aber sie können nicht alles beweisen. Andere zweifeln an allem: sie wissen nicht, wo sie sich unterwerfen müssen. Wieder andere unterwerfen sich in allem, weil sie nicht wissen, wo man urtheilen muss. [114])

Nur durch Unterwerfung der Vernunft ist wahre Selbsterkenntniss möglich: „Gott hat, um sich allein das Recht vorzubehalten, uns zu belehren und uns die Schwierigkeit unseres Daseins unerklärlich zu machen, uns den Knoten desselben so hoch oder vielmehr so tief verborgen, dass wir nicht im Stande waren, dahin zu gelangen, sodass es nicht durch die Anstrengung unserer Vernunft, sondern nur durch die einfache Unterwerfung der Vernunft möglich ist, dass wir uns wahrhaft kennen lernen können". [115])

Pascal freut sich, die stolze Vernunft gedemüthigt und bittend zu sehen. [116])

II. Glauben.

1. Inhalt des Glaubens.

a) Christus.

Der Inhalt des Glaubens ist Christus. Er ist der Versöhner der Menschheit mit Gott. In Christo belehrt uns Gott über sich und uns; wir erkennen in Christo Gott und unser Elend. [117]) „Die

[113]) II 348). [114]) II 347. [115]) II 352. [116]) II 135.

[117]) II 356.

II 115. On ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble Dieu et sa misère.

II 315. La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère.

christliche Religion besteht wesentlich in dem Geheimnisse des Erlösers, der durch die Vereinigung der beiden Naturen, der menschlichen und der göttlichen, in sich die Menschen aus dem Verderben der Sünde befreit hat, um sie in seiner göttlichen Person mit Gott zu versöhnen. Dieselbe lässt demnach die Menschen beide Wahrheiten erkennen, sowohl dass ein Gott da ist, für den die Menschen empfänglich sind, als auch dass in ihrer Natur eine Verderbniss ist, die sie dessen unwürdig macht. Es ist für die Menschen gleich wichtig, beide Punkte zu erkennen; und es ist gleich gefährlich für den Menschen, Gott zu erkennen, ohne sein Elend zu kennen, und sein Elend zu erkennen, ohne den Erlöser zu erkennen, der ihn davon zu heilen vermag. Eine einzelne von diesen beiden Erkenntnissen bringt entweder den Stolz der Weltweisen hervor, die Gott erkannt, aber nicht ihr Elend, oder die Verzweiflung der Gottesleugner, die ihr Elend erkennen ohne einen Erlöser von demselben. Wie es nun gleichermaassen das Bedürfniss des Menschen ist, diese beiden Wahrheiten zu erkennen, so entspricht es in derselben Weise der Barmherzigkeit Gottes, dass er sie uns hat erkennen lassen. Dies thut die christliche Religion, und darin besteht sie.“ Aus diesen beiden Wahrheiten Erkenntniss Gottes und unseres Elends, besteht der Glaube, das Christenthum. „Aller Glaube besteht in Jesus Christus und in Adam; und alle Sittenlehre in der bösen Lust und in der Gnade“.[118])

Jesus Christus ist der wahrhaftige Gott der Menschen: „Wir erkennen Gott nur durch Jesum Christum. Ohne diesen Vermittler ist alle Gemeinschaft mit Gott aufgehoben; durch Jesum Christum kennen wir Gott. Alle, welche gemeint haben, ohne Jesus Christus Gott zu erkennen und ihn zu beweisen, hatten nur schwache Beweise. Um aber Jesum Christum zu beweisen, haben wir die Weissagungen, welche kräftige und sprechende Beweise sind. Und diese Weissagungen, die erfüllt und durch den Erfolg als wahr bewährt dastehen, geben die Gewissheit von diesen Wahrheiten

---

[118]) II 369.

II 355. La religion chrétienne consiste en deux points: il importe également aux hommes de les connaître et il est également dangereux de les ignorer. Vgl. I 10.

und in Folge dessen den Beweis von der Göttlichkeit Jesu Christi. In ihm und durch ihn erkennen wir also Gott. Ohne ihn und ohne die Schrift, ohne die Erbsünde, ohne den verheissenen und erschienenen nothwendigen Mittler vermag man weder Gott zu beweisen noch wahrhaften Glauben noch wahre Sittlichkeit zu lehren. Aber durch Jesum Christum und in Jesu Christo beweist man Gott und lehrt man Sittlichkeit und Glauben. Jesus Christus ist also der wahrhaftige Gott der Menschen".[119]) Diesem Gotte naht man sich ohne Stolz, und vor ihm demüthigt man sich ohne Verzweiflung.[120])

Sein Werk besteht darin, dass er die Menschen Selbsterkenntniss lehrt und ihnen die Erlösung bietet: „Jesus Christus hat nichts anderes gethan als die Menschen gelehrt, dass sie sich selbst lieben, dass sie Sklaven, Blinde, krank, elend und sündig wären; dass es nöthig sei, dass er sie erlöse, erleuchte, beselige und heile; dass dies geschehen würde, wenn sie sich selbst hassten und ihm durch Leiden und Kreuzestod folgen würden".[121])

Er ist die Wahrheit: der Weg zu Gott besteht darin: zu wollen, was Gott will; Jesus Christus allein führt zu ihm, der Weg, die Wahrheit.[122])

Der grösste Beweis für Jesus Christus sind die Weissagungen.[123]) Er selbst beweist, dass er der Messias war, durch seine Wunder.[124])

Pascals tiefe Liebe zu Christo offenbart sich in dem wunderbaren Zwiegespräch „Mystère de Jésus". Er steht zu dem Herrn in einem innigen persönlichen Verhältniss, er unterhält mit ihm einen lebhaften Verkehr. Er steht mit ihm sozusagen auf du

---

[119]) II 316. [120]) II 314. [121]) II 315.

II 318. Jésus-Christ vient dire aux hommes qu'ils n'ont point d'autres ennemis qu'eux-mêmes; que ce sont leurs passions qui les séparent de Dieu; qu'il vient pour les détruire et pour leur donner sa grâce, afin de faire d'eux tous une Eglise sainte.

[122]) II 315.

II 158. La corruption de la raison paraît par tant de différentes et extravagantes mœurs. Il a fallu que la Vérité soit venue, afin que l'homme ne véquît plus en soi-même.

[123]) II 270. [124]) II 226.

und du, er umschlingt das Kreuz auf Golgatha.[125]) Und wir? O wie weit sind wir heut von dieser Innigkeit und Lebendigkeit des Glaubens entfernt! Welch heilige Freude spricht aus seinem Glaubensbekenntniss, in dem er seinen Erlöser preist, der ihn, den Menschen voll Schwachheit, Elend, Lust, Stolz und Hoffnung, zu einem neuen Menschen gemacht hat durch die Kraft seiner Gnade.[126])

b) Gott.

Nur in Christo erkennen wir Gott, nicht in der Natur. Die Natur stellt Gott nicht mit Evidenz dar. Sie bietet nur Anlass zu Zweifel und Unruhe: man findet in ihr zuviel Grund, um Gott zu leugnen, und zu wenig, um Gott klar zu erkennen: „Wenn ich in der Natur nichts sehen würde, was von Gott zeugte, so würde ich mich entschliessen, nichts zu glauben. Wenn ich überall die Spuren eines Schöpfers sähe, so würde ich mich im Glauben beruhigen. Da ich aber zuviel Grund zur Leugnung sehe und zu wenig, um mich zu versichern, befinde ich mich in einem beklagenswerthen Zustand, worin ich hundert Mal den Wunsch gehabt habe, dass, wenn ein Gott die Natur erhält, sie ihn unzweideutig offenbaren möge, und wenn die Beweise, welche sie über ihn darbietet, trügerisch sind, sie dieselben gänzlich unterdrücken möge, dass sie alles oder nichts sagen möge, damit ich sehe, welcher Ansicht ich zu folgen habe. Statt dessen befinde ich mich in einem Zustand, worin ich nicht weiss, was ich bin, und was ich thun soll, und worin ich weder meine Lage noch meine Pflicht erkenne. Mein Herz sehnt sich mit allen Kräften nach der Erkenntniss, wo sich das wahre Gut befindet, um es zu erreichen. Nichts würde mir für die Ewigkeit zu theuer sein“.[127])

Nach der Schrift ist Gott ein verborgener Gott: er hat die Menschen nach dem Fall einer Blindheit überlassen, von der sie

---

125) Cf. Havet I XXXIX.

126) I 243. Weiteres über Pascals persönliches Glaubensleben, siehe K. Warmuth, Das religiös-ethische Ideal Pascals, Leipzig, Wigand, 1901. p. 3 u. 4.

127) II 118.

nur Jesus Christus erlösen kann: ohne ihn keine Verbindung mit Gott.[128])

Kein biblischer Schriftsteller hat sich der Natur bedient, um Gott zu beweisen[129]).

Gottlosen gegenüber Gott aus den Werken der Natur zu beweisen, ist kühn und fruchtlos; das mag man Gläubigen gegenüber thun.[130])

Die metaphysischen Beweise des Daseins Gottes liegen der Vernunft fern und wirken höchstens eine vorübergehende Ueberzeugung.[131])

Mit unserer natürlichen Erkenntniss können wir weder das Dasein noch das Wesen Gottes erkennen; wir können nur theilbare und begrenzte Dinge fassen, Gott ist weder theilbar noch begrenzt; so sind wir unfähig, zu erkennen, was Gott ist, und ob er ist.[132]) Nur durch den Glauben erkennen wir sein Dasein.[133])

Wer Gott ausser Christo aus der Natur allein erkennen will, findet keine Befriedigung oder wird Atheist oder Deist. Die Welt bietet keine klaren Beweise von Gott, wohl aber ist sie voll von Beweisen des Verderbens und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen: sie trägt das Gepräge eines sich verbergenden Gottes.[134])

Wer Jesum Christum erkennt, Mittelpunkt und Ziel von allem, erkennt den Grund aller Dinge.[135])

Und wie erkennen wir Gott in Christo? Als den Gott der Liebe und des Trostes, als unser Ein und Alles. „Der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes, ein Gott, welcher die Seele und das Herz, von dem er Besitz genommen hat, erfüllt. Es ist ein Gott, der sie innerlich ihr eigenes Elend und seine unendliche Barmherzigkeit fühlen lässt; der sich mit dem Grunde ihrer Seele vereinigt; der sie mit Demuth, Freude, Vertrauen und Liebe erfüllt; der sie unfähig macht, ein anderes Ziel zu wollen als ihn selbst“.[136])

---

128) II 114. 129) II 116. 130) II 113. 131) II 114. 132) II 165. II 164.
133) II 164.
134) II 117. II 157. II 154.
135) II 115. Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses.
136) II 116.

In der Liebe zu Gott und im Hass gegen uns selbst besteht unsere wahre Glückseligkeit.[137])

Wir sollen aber auch nicht die vergänglichen Geschöpfe lieben; die Hingabe an die Creatur hindert uns, Gott zu dienen und ihn zu suchen.[138])

Wir sollen Gott allein, Princip und Ziel von allem, lieben; unsere Begierde freilich lässt uns nur uns selbst lieben: wir werden mit Feindschaft gegen die Liebe Gottes — also mit Schuld — geboren. Ein Heilmittel dagegen bietet die christliche Religion im Gebet: wir sollen Gott bitten, ihn lieben zu können.[139])

Dem Einwande, es sei unglaublich, dass Gott sich mit uns vereinige, liegt scheinbar Demuth, in der That aber nichts weiter als Hochmuth zu Grunde; das heisst der Barmherzigkeit Gottes Schranken setzen.[140])

c) Erbsünde.

In Christo erkennen wir uns selbst, unser Elend. Das Christenthum zeigt uns, dass wir von Gott abgefallen sind, dass alle Gegensätze und Widersprüche aus der Sünde stammen und alle Sünde sich herleitet von jenem ersten Sündenfall des Menschen.

Ursprünglich ist der Mensch von Gott heilig, unschuldig, vollkommen, wissend, gottschauend, unsterblich, selig erschaffen. Aber er kann soviel Herrlichkeit nicht ertragen. Aus Stolz sagt er sich von Gott los und macht sich zum Mittelpunkt seiner selbst. Er stellt sich Gott gleich durch das Verlangen, seine Glückseligkeit in sich selbst zu finden, wie Gott. Gott überlässt ihn sich selbst. Die Creatur empört sich gegen ihn: er wird selbst den Thieren ähnlich, kaum eine dunkle Kenntniss seines Schöpfers bleibt ihm.

II 354. Le dieu des chrétiens est un Dieu, qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien; que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer; et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent, et l'empêchent d'aimer Dieu de toutes ses forces. L'amour-propre et la concupiscence qui l'arrêtent lui sont insupportables. Ce Dieu lui fait sentir qu'elle a ce fonds d'amour-propre qui la perd, et que lui seul la peut guérir.

[137]) II 152. I 228. II 143. [138]) II 143. [139]) II 144. [140]) II 149. II 156.

Die Sinne beherrschen oft die Vernunft und treiben ihn zur Vergnügungssucht. Nur ein schwaches Gefühl seiner ersten Natur behält er. Blindheit und Begierde sind seine zweite Natur geworden.

Von diesem Grundprincip aus lassen sich die Widersprüche im Leben verstehen.[141])

So trägt der Mensch zwei Naturen in sich: eine höhere und eine niedere; aber letztere hat erstere fast ganz unterjocht. Diese Doppelnatur ist so deutlich, dass manche geglaubt haben, wir hätten zwei Seelen, da in einem einfachen Wesen eine derartige Verschiedenheit unmöglich wäre.[142])

Diese Doppelnatur hat auch Anlass gegeben zu den verschiedenen Philosophieen: die Stoiker haben den Menschen vergottet, die Epikureer haben ihn verthiert.[143]) Der Glaube sagt: „Der Mensch ist über die ganze Natur erhaben, Gott ähnlich, Gott theilhaftig im Zustande der Erschaffung oder in dem der Gnade; er ist aber aus diesem Zustand gefallen und den Thieren ähnlich geworden im Zustande der Verderbniss und Sünde".[144]) Die Stoiker führen zum Hochmuth, die Epikureer zur Trägheit; das Christenthum adelt den Menschen ohne Selbstüberhebung: es erhebt ihn zur Theilnahme am göttlichen Wesen, und es erniedrigt ihn ohne Verzweiflung: auch der Christ trägt noch die Quelle des Verderbens in sich. So kann allein die Einfalt des Evangeliums den Menschen belehren und bessern.[145])

Der Mensch in seinem natürlichen Zustand ist ein entthronter König.[146]) Er war einst König im Besitze von Wahrheit und Glückseligkeit. Die Sünde stürzte ihn vom Throne. Nur die Erinnerung an seine Königsherrlichkeit, eine Idee von Wahrheit und Seligkeit, nahm er mit hinaus in eine Welt voll von Räthseln und Geheimnissen. Aber Christus kommt und macht den Entthronten wieder zum König: er führt ihn zurück in das Reich der Wahrheit und Seligkeit.[147])

---

[141]) II 153 die Rede der Weisheit Gottes.
[142]) II 81. [143]) II 141. [144]) II 158. II 145. [145]) II 136. [146]) II 82.
[147]) II. 104.

Wir sehen: in der Erbsünde findet Pascal die Lösung aller Widersprüche. Diese Lehre des Christenthums sagt ihm, der das Wesen des Menschen erforschen will, am meisten zu. Ohne dieses Geheimniss, das unverständlichste von allen, sind wir uns unbegreiflich.[148]) Wohl befremdet es die Vernunft, es erscheint ihr als Thorheit. Es ist aber eine Sache, die über die Vernunft hinausgeht. Ja, diese Thorheit ist weiser als die ganze Weisheit der Menschen: es ist die göttliche Thorheit.[149])

2. Mittel zum Glauben.

Pascal führt drei Mittel an, durch die man zum Glauben gelangt: Vernunft, Gewöhnung und Erleuchtung. Man muss den Geist den Beweisen öffnen, sich durch Gewöhnung darin befestigen und sich durch Selbstdemüthigung für die göttliche Erleuchtung empfänglich machen.[150]) Die göttliche Erleuchtung ist das Hauptmittel, ohne sie ist man kein wahrer Christ; durch sie wird der einfachste Mensch auch ohne Reflexion ein guter Christ, durch sie erst glaubt man mit Erfolg und Treue.[151])

a) Vernunft.

Wenn auch der Glaube in erster Linie Herzenssache ist[152]),

148) II 105. 149) II 106.

150) II 177. Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, l'inspiration. La religion chrétienne qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration: ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume; au contraire, mais il faut ouvrir son esprit aux preuves s'y confirmer par la coutume; mais s'offrir par les humiliations aux inspirations qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet: Ne evacuetur crux Christi.

151) II 177. Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur, et on croira dès qu'il l'inclinera. Et c'est ce que David connaissait bien: „Inclina cor meum, Deus, in testimonia tua!"

II 179. Ceux que nous voyons chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance: ils en jugent par le cœur, comme les autres en jugent par l'esprit. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire; et ainsi ils sont très efficacement persuadés.

152) II 172. C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison.

so schliesst doch Pascal die Beweise, die zum Verstande sprechen, keineswegs aus, sondern lässt sie als menschliche Vorbereitung zu.

Er will in den Pensées den Ungläubigen die christliche Religion durch Darlegung von Gründen nahebringen, ist sich aber zugleich bewusst, dass solche verstandesmässige Demonstration den Glauben nicht schaffen, sondern ihm nur entgegenführen kann; Gott allein giebt den Glauben ins Herz, nur so kommt wahre Ueberzeugung zu Stande.[153])

Ueberhaupt muss man sich in Religionssachen vor zwei Extremen hüten, einmal vor dem völligen Ausschluss der Vernunft und sodann vor dem alleinigen Geltendmachen der Vernunft.[154]) Unterwirft man alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnissvolles, Uebernatürliches; verletzt man die Principien der Vernunft, so wird sie abgeschmackt und lächerlich.[155])

In das Heiligthum des Glaubens kann uns die Vernunft nicht führen, wohl aber bis an seine Pforte.[156])

Pascal unterscheidet zwei Wege, von der Wahrheit der Religion zu überzeugen, Vernunft und Autorität der Schrift, und giebt dem letzteren den Vorzug.[157]) Da aber die Menschen nun einmal so sind, dass sie nur der Vernunft folgen wollen, so betritt er diesen Weg. Er will zeigen, dass die Religion der Vernunft nicht entgegengesetzt ist, und er will sie zugleich verehrungswürdig und liebenswerth machen; weiss er doch, welche Macht Wille und Neigung über den Menschen haben.[158])

II 176. Il faut mettre notre foi dans le sentiment; autrement elle sera toujours vacillante.

153) II 109.

II 352. Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bien heureux et bien persuadés. Mais pour ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la leur procurer que par raisonnement en attendant que Dieu la leur imprime lui-même dans le cœur; sans quoi la foi est inutile pour le salut.

154) II 348.

155) II 348. II 347. Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme. Cf. I 212.

156) II 349. La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus et non pas contre.

157) II 352. 158) II 387.

Welches sind nun seine Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion? Das Christenthum erklärt das Geheimniss der Menschennatur. Die Antwort auf die Frage des Menschen ist der Christ. Die Göttlichkeit Jesu Christi und die Autorität der Schrift gründen sich auf Wunder und Propheten. Die Gründung der christlichen Religion, die Heiligkeit, Hoheit und Demuth einer Christenseele, die Wunder der heiligen Schrift, die Person Jesu Christi, Apostel und Propheten, die Erfüllung der messianischen Weissagungen, der Zustand des jüdischen Volks vor und nach Christi Geburt, die beständige Fortdauer der christlichen Religion, die Heiligkeit derselben, ihre Lehre; kein Vernünftiger kann diesen Beweisen für die christliche Religion widerstehen.[159])

Allerdings sind diese Beweise nicht unbedingt überführend, aber sie sind auch nicht so, dass es vernunftlos sei, sie zu glauben; die Gnade, nicht die Vernunft lässt der Religion folgen, die Begierde, nicht die Vernunft lässt die Religion fliehen.[160])

Nach Pascal, sagt Havet, heisst die Religion beweisen, nicht eine wirkliche Demonstration davon geben, sondern Gründe zu ihrer Unterstützung bieten, zeigen, dass es vernünftig sei, daran zu glauben. Sein Beweis ist eine Wahrscheinlichkeit, welche die Gewissheit nicht erreicht und es nicht behauptet.

So räth die Vernunft dem Menschen, auf Gott zu wetten: er kann da entweder nichts verlieren oder alles gewinnen.[161]) Und wenn der Ungläubige klagt, dass er wohl bereit sei, zu wetten, d. h. zu glauben, seine Begierde aber seiner Vernunft widerstehe, so giebt ihm Pascal den Rath, es zu machen wie die, welche schon zum Glauben gekommen sind, nämlich Weihwasser zu nehmen und Messe lesen zu lassen. Dies Verfahren wird die Leidenschaften, unsere grössten Feinde, die uns von Gott abhalten, verringern und somit dem Glauben vorarbeiten.[162])

---

159) II 365ff.

160) II 264.

161) II 166ff., diese Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf den Glauben an Gott, wie charakteristisch für den Mathematiker in Pascal!

162) II 168. II 181. Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs.

Aehnlich empfiehlt Pascal das innere Gespräch, das der Mensch mit sich selbst hält, auf Gott, die Wahrheit, zu richten.[163])

b) Gewöhnung.

Pascal weiss, welche Macht die Gewohnheit über den Menschen hat: er nennt sie unsere zweite Natur und räth, uns an den Glauben zu gewöhnen.[164])

Hat der Geist erkannt, wo die Wahrheit ist, so muss die Gewohnheit diesen Glauben unserem ganzen Wesen und Leben mittheilen. Durch Gewohnheit wird der Glaube uns zur anderen Natur. Den Glauben durch Vernunft charakterisirt Pascal als einen schwierigen, der uns immerdar zu entfliehen droht, und nennt im Gegensatz dazu den Glauben durch Gewohnheit einen leichteren, der uns „ohne Zwang, Kunst und Beweis" glauben lässt. Wir sind eben nicht bloss geistige Wesen, die durch reine Demonstration überzeugt werden, sondern auch sinnliche, der Gewohnheit unterworfene: sie macht unsere stärksten und allgemeinsten Beweise, giebt unserer Natur die Richtung und zieht unmerklich den Geist mit fort. Beides muss also zusammenkommen: der Geist muss durch Gründe überzeugt sein, der natürliche Mensch durch Gewohnheit: „Man muss sich hierüber keiner Täuschung hingeben: wir sind ebenso gut Automaten[165]) als geistige Wesen, und daher kommt es, dass das Mittel, welches die Ueberzeugung hervorbringt, nicht allein die Beweisführung ist. Wie wenig Dinge lassen sich beweisen! Die Beweise überzeugen nur den Verstand. Die Gewohnheit bildet unsere stärksten und entscheidendsten Beweise; sie bestimmt den Automaten, welcher den Verstand mit sich fortzieht, ohne dass er es denkt. Man muss sich zur Gewohnheit flüchten, wenn der Geist einmal erkannt hat, wo die Wahrheit ist, damit dieser Glaube, der uns jede Stunde entkommen könnte, uns gang und gäbe werde; denn es wäre zuviel gefordert, wenn man sich die Beweise immer gegenwärtig halten wollte.

---

[163]) I 218. Il faut se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu, qu'on sait être la vérité; et ainsi on se le persuade à soi-même.

[164]) II 169. [165]) cf. p. 358.

Man muss sich einen leichteren Glauben erwerben, und das ist der der Gewohnheit, welche ohne Gewaltthätigkeit, ohne Kunst, ohne Beweis uns die Dinge glauben lässt und allen unseren Kräften die Richtung zu diesem Glauben mittheilt, sodass unsere Seele ganz natürlich in den Glauben hineingeräth. Wenn man nur vermöge der Ueberzeugung glaubt, und wenn der Automat geneigt ist, das Gegentheil zu glauben, so genügt dies nicht. Es müssen also unsere beiden Bestandtheile zum Glauben gebracht werden: der Geist durch Gründe, die es genügt, sich einmal in seinem Leben klar gemacht zu haben, und der Automat durch die Gewohnheit, indem man ihm nicht erlaubt, sich zum Gegentheil zu neigen. Inclina cor meum, Deus.[166])

c) Erleuchtung.

Das Hauptmittel zum Glauben ist die göttliche Erleuchtung.

Der Gläubige ist von Gott erleuchtet, obwohl er selbst es nicht beweisen kann.[167])

Der Glaube ist ein Geschenk Gottes, nicht der Vernunft.[168]) Er steht nicht in unserer Macht wie die Werke des Gesetzes, sondern er ist uns auf andere Weise gegeben.[169])

Er ist ein Act der göttlichen Gnade, auf den sich der Mensch nur durch Selbstdemüthigung vorbereiten kann.[170])

Gott neigt das Herz zum Glauben.[171])

Gott giebt den Menschen die Liebe zu ihm und den Hass ihrer selbst ins Herz, er lenkt das Herz zum Glauben.[172])

Das Aufnahmeorgan für die göttliche Erleuchtung ist also das Herz oder der Wille. Gott wirkt auf den Willen.[173])

---

166) II 174, 175.

167) II 180.

168) II 178. La foi est un don de Dieu. Ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement.

169) II 178.

170) II 198. La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce. Cf. II 177.

171) II 179. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire; et ainsi ils sont très efficacement persuadés.

172) II 177.

173) II 158. Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté

Der Mensch urtheilt, von Gott erleuchtet, nicht mehr nach dem eigenen, sondern nach dem göttlichen Willen.

Die Frucht der Erleuchtung ist die Bekehrung. Nur durch die Gnade kommt die Bekehrung zu Stande.[174]) Im Augenblick der Taufe ist dem Menschen das Bild Gottes eingeprägt worden; die Sünde hat es ausgetilgt; durch die Bekehrung wird es wieder hergestellt.[175]) Gott giebt die guten Regungen.[176]) Die Bekehrung in ihren einzelnen Stadien hat Pascal mit psychologischem Feinblick in der Schrift „Ueber die Bekehrung des Sünders" beschrieben.[177])

Aber nicht jeder wird der Erleuchtung theilhaftig, sondern nur der, den Gott dazu in Liebe vorausbestimmt hat. Das düstere Gegenbild zu dem sonnenhellen Gemälde der Erleuchtung ist die Verblendung. Erleuchtung wie Verblendung ist Gottes Wille: „Gott will verblenden und erleuchten".[178]) Jesus Christus erschien, um zu verblenden und zu erleuchten.[179])

Wir stossen da wieder auf den Kern der theologischen Anschauung Pascals, auf die Lehre vom verborgenen Gott. Vor dem Fall ist Gott den Menschen offenbar, nach demselben hat sich Gott von dem Menschengeschlecht zurückgezogen. Er ist verborgen, er will verborgen sein. Nur seinen Lieblingen offenbart er sich, verbirgt sich aber denen, die er nicht liebt. Die Unglücklichen können

---

parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Dies Paradoxon erklärt sich aus Pascals Ansicht, dass Gott die stolze Vernunft demüthigen, den schwankenden Willen aber heilen will. Hier steht Pascal ganz im Gegensatz zu Descartes; für diesen hängt die Vollkommenheit des Wollens von der Vollkommenheit der Einsicht ab, vergl. seine Theorie des Irrthums, der auf einem nicht durch genügende Einsicht geleiteten Wollen beruht.

[174]) I 67. Mon Dieu, mon cœur est tellement endurci que la maladie non plus que la santé . . . ni vos écritures sacrées . . . ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce.

[175]) I 68, 69.

[176]) I 70.

[177]) I 82.

[178]) II 296. Dieu voulant aveugler et éclairer.

[179]) II 330. Jésus-Christ est venu aveugler ceux qui voyaient clair et donner la vue aux aveugles.

Gott nicht sehen, weil er in der That ihnen nicht sichtbar ist. Auch durch Wunder, Figuren und Weissagungen können sie nicht überzeugt werden: Gott will es nicht.[180])

Wir sehen, Glaube wie Nichtglaube ist nach Pascal, dem Jansenisten, eine Wirkung Gottes.

Nur der von Gott Erleuchtete kann glauben im vollen Sinne des Wortes. Vernunft und Gewöhnung bereiten den Glauben nur vor; dieser selbst ist ein Werk der Gnade. Nur der Erwählte, der Erleuchtete ist ein wahrer Christ.[181]) Er ist der Gerechte. Er hat die Wahrheit, Jesum Christum; er hat das höchste Gut, Gott; er hat die herrlichste Tugend, die Liebe zu Gott. Ihm gelten Pascals schöne Worte: Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable. Avec combien peu d'orgueil un chrétien se croit-il uni à Dieu! Avec combien peu d'abjection s'égale-t-il aux vers de la terre! La belle manière de recevoir la vie et la mort, les biens et les maux![182])

Zusammenfassung.

Wir haben gesehen, Pascals Ansicht über das Verhältniss von Glauben und Wissen ist einer Wandlung unterworfen.

In der ersten Periode seiner geistigen Entwickelung, wo die Mathematik im Vordergrunde seines Interesses steht, stellt er Wissen und Glauben als zwei vollkommen von einander verschiedene Grössen dar.

Ihre Gebiete sind verschieden, das Wissen hat sich zu bethätigen auf dem Gebiete der den Sinnen anheimfallenden Wissenschaften: Geometrie, Arithmetik, Naturlehre, Arzeneikunde, Baukunst; der Glaube auf dem Gebiet der religiösen Wahrheiten.

Ihr Ursprung ist verschieden, das Wissen ist des Menschen eigene That, der Glaube ist Gottes Wirkung im Menschen.

Das Aufnahmeorgan ist verschieden, das Wissen ist Sache des Verstandes, der Glaube ist Sache des Herzens.

---

[180]) II 263. II 281. Les prophéties, citées dans l'Evangile, vous croyez, qu'elles sont rapportées pour vous faire croire. Non, c'est pour vous éloigner de croire.

[181]) II 177. [182]) II 376.

In der ersten Periode legt Pascal den Hauptton auf den Verstand, in der zweiten auf das Herz.

Von den abstrakten Wissenschaften wendet er sich zum Studium des Menschen. Er liest die verschiedenen, sich gänzlich widersprechenden Ansichten der Philosophen über den Menschen und wird immer misstrauischer gegen das Wissen. Er kommt auf den Standpunkt der „weisen Unwissenheit“: „Ich weiss, dass ich nichts weiss!“ Da findet er die Lösung des Räthsels vom Menschen im Jansenismus. Er unterwirft seine Vernunft dem Dogma vom Fall und von der Gnade. Im Glauben findet er das höchste Wissen. Von hier aus erscheint ihm alles menschliche Wissen unvollständig und unsicher. Das Gebiet der den Sinnen anheimfallenden Wissenschaften beurtheilt er jetzt geringschätzig: Die Mathematik ist keine Stunde Arbeit werth! Die Theologie, und zwar die jansenistische, die ihm das Räthsel aller Räthsel — das des Menschen — löst, ist ihm das Centrum der Wahrheit. Jetzt als Jansenist kennt er nur ein Gebiet der Wahrheit, das des Glaubens. Alles menschliche Wissen ist ihm nichts gegen diesen gottgewirkten Glauben, auf den sich der Mensch mittelst der Vernunft zwar vorbereiten, den er aber nie durch sie erringen kann. Gott allein giebt ihn dem Erwählten.

Darf ich ein Bild gebrauchen? Bei Pascal, dem Mathematiker, verhält sich das Wissen zum Glauben wie zwei Fürsten von verschiedener Abkunft und anders geartetem Charakter. Jeder hat sein Reich, jeder bleibe in seinem Reiche: dann giebt es keine Grenzstreitigkeiten. Bei Pascal, dem Jansenisten, verhält sich das Wissen zum Glauben wie der Besiegte zum Sieger. Pascal demüthigt die stolze Vernunft, bringt sie zur Erkenntniss ihrer Schwäche und zwingt sie auf die Kniee vor dem Throne des Glaubens: sie muss die Krone, die sie sich selbst angemaasst, mit eigener Hand zerbrechen und das Scepter des gottgeborenen Glaubens in Demuth küssen, und dieser nimmt sie auf in sein Reich aus Gnaden.

XVII.

The Philosophy of Plotinus

by

Dr. **James Lindsay** (Kilmarnock).

For constructive power, impressive skill, daring boldness, sustained nobility, and imposing beauty, the system of Plotinus has hardly ever been surpassed. Pantheistic his philosophy is not: the One and the All are not identical in his system: the One is transcendent, not immanent, though impersonal and unconscious: all things wait upon the One, but the One depends not upon all or any of them. Rather his system seems to constitute a theism of transcendental type, but with a method of mystical, as well as rational, character. Still, it is easy to see how this system has often been regarded as pantheistic, for, in that ecstasy whereby mind knows the Infinite, the mind seems to become absorbed in the Infinite Intelligence, and the soul loosened from individual consciousness. His was the creative spirit that called Neo-Platonism into being. And Neo-Platonism was destined to vanquish every philosophical system that should array itself against it. Whatever was best in Plato and Aristotle was seized and assimilated by Plotinus, the influence of the former on his mental upbuilding being specially great. To the teachings of these philosophers Plotinus imparted new vitality and interest. There fell to the lot of Plotinus an environment rich in elements for an intellectual

nature. For it was an environment charged with elements inherited from second century materialism and mysticism, naturalism and hedonism, moralism and spiritualism. Founder of the Neo-Platonic school he became under these conditions. He proved his power by piercing direct to the metaphysical heart of Plato's system, that he might rend it in pieces for the feeding of his thought. Plotinus, however, differs from Plato in setting the One above all ideas. It is his „philosophy of the One“ that proves so fascinating an element of his teaching. It is characteristic of Plotinus that the ideas have a distinct existence in the Divine Reason. The One, the Ineffable or the Spiritual, is, as the unity of all things, unfolded in intellectual, and afterwards in sensuous, terms. The categories used by Plotinus in respect of the second element in the Plotinic trinity, which is Intelligence, — image of the One — were being, rest, motion, identity, and difference. The preferences of Plotinus lie towards pure, abstract speculation. He holds by the essence of God as the absolutely One and unchangeable. He, the One, has neither Form, nor Will, nor Thought, nor Being. God, as the One, is to him source and spring of all good. The Plotinic triad runs back to Plato — the Primal One to the Platonic idea of the good, mind and soul to the Demiurgus and world-soul of Plato. The Primal Good is a principle of absolute and indivisible unity. First Cause He is, but only in an abstract, metaphysical sense. Reason is rooted in this highest or Ultimate Good as its principle. The One, whose nature we thus seek, is not anything that exists. His One, as the Power of all things, is yet, and therefore, none of them. As the absolute unity, his One is the cause of all existence, and must therefore go before it. In fact, the „First“ is to Plotinus raised above all determinations, so that we cannot strictly predicate anything here. A great demerit thus of the system, since this supreme abstraction of the unity of existence, away from existence itself, robs it of all relation to the things it creates. To this Absolute Good all reason and life aspire. All things are drawn to God — a God who is Goodness without love. And our aspiring is through the soul — not the seeking of the outward eye. His philosophy of

the One affirms the transcendent character and inapprehensible nature of God in a decided way. It really amounts to this, that the One is set above all contention. Not known of knowledge, the One is known through something higher. It is known in the breaking of the bonds of sense, in rising, by Divine Θεωρία and contemplation of „the intelligible beauty“, from Matter to Spirit, from Soul to Reason, and from Reason to the One. This treatment of God as the inapprehensible One proved the very destruction of reason, though it was meant as its apotheosis. It had the merit, however, to emphasise reason as the great constructive power. God, as Ground of the world, is, when we come to anthropomorphic modes of speech, mind or rational spirit. Soul is one and many. The world-soul is chief of all souls. There is a plurality of souls, for they are increasing. Man's knowing soul runs back to spirit. Matter is no corporeal mass beside the One, but is, in fact, bodiless or immaterial—such is the metaphysically indeterminate position of Plotinus. Matter was his root difficulty, and proved chief obstacle to the unity he sought. He could but reduce it to its lowest terms, which is not to do away with its troublous presence. Matter is still with him, and is, in fact, eternal: it is never wholly done away in the thought of Plotinus. He took, in the last resort, a mediate view of matter, paving the way for the Manichaeism of Augustine. The microcosm — the world within — is first object of care to Plotinus; the macrocosm — or world without — is but the reflex of what we so find in ourselves. The world is just a mirror, in which we see reality reflected. „But,“ says Plotinus, „you see the mirror, and you do not see matter.“ Mind or thought is thus to Plotinus the great reality. His spiritualism is reached by an introspective method of his own, easily distinguishable from Plato's method of analogy, and Aristotle's metaphysical method of interpreting the world. Plotinus is, howewer, much more at one with Plato and Aristotle in result than in method: he makes common cause with them in upholding spiritualism, only he is able to put the case for spiritualism in fuller form and clearer view than was possible to either of them. And how does he reach this

higher result? By a more rigid insistence on the realisation of inner personality, and on the signifiance of our self-identity. Plotinus has the great merit to have been the first philosopher to give precise and explicit account of such concepts as consciousness, and self-consciousness. He makes such direct analysis of consciousness as neither Plato nor Aristotle had done, so advancing upon them by exhibiting a distinctive development of subjective interest and faculty. But indeed he is too subjective: he abstracts from a single side of our whole life, and makes an objective law for things out of this very abstraction. Nature is for him real only so far as it is soul. This means further inadequacy on the part of Plotinus, for such an idealising mode of dealing with Nature would soon rule out all real natural science, and land us in the dreamy and mysterious. The soul is the self, and can by no possibility be material. The soul is the product of spirit — its nearest result, and its activity renders matter corporeal. Since soul so works upon matter, everything in the world of sense is this soul or spirit. Hence Plotinus is able to spiritualise the corporeal world, to idealise the Universe. Soul is, in fact, the central core of his system: everything, within and without us, is soul, and the trouble is just to make soul capable of explaining all the antitheses to be found in different spheres of being. The outer, or material, is for him but as shadow of substance, or husk of kernel: the substance or kernel is the hidden spiritual, or ideal. His spiritual monism would keep the unity in the soul of the whole, and yet provide for the reality of particular souls. The immateriality of the soul, he at least defends by arguments, drawn from wider reach than Plato or Aristotle had known, and inclusive of feeling, as well as thought. When he comes to deal with the nature of thought — thought which to him is motion — he is able to maintain its incorporeal character in ways that form striking anticipations of modern philosophy. The advance of redemption from reality as given is the basal thought of Plotinus: his conceptual knowledge worked its way, as we have seen, through the different world-materials — body, soul, spirit — up to the presentiment of the World-Soul. Plotinus comes within near psychological view of

modern idealistic methods, which yet elude his grasp. A real unity, however, he did attain by an idealism of his own. Besides which, it may be said that Neo-Platonism — minus its mysticism — was, in many of its leading aspects, a precursor of modern Idealism. A tolerably pure form of rationalism it was, with a subtle dialectic of its own. Plotinus relies on the divisibility of corporeal substance, and the unity of consciousness for the working out of his argument against materialism. He does not, however, separate between consciousness and its objects in any such absolute fashion as that of Cartesianism, for he allows to the soul, in some sort, divisibility and extension. As for personality, it does not seem as though individual personality were so truly provided for as it might appear in the system of Plotinus, since it rather seems lost in the necessary movement of the universal life of spirit. For there can be no doubt that, in the system of Plotinus — emanational in effect in the end — there is a procession of all things from the Absolute, and an inclusion of all things in Him. Yet did not Plotinus wish the world viewed as an emanation from God, with the loss of substance attendant thereon. We return to Him by ecstatic elevation. The goal of Plotinus for individual personality appears to be merely that indeterminateness in which there is an unconscious unifying with the World-Ground, or a sinking into the All-One. Not only the materialism of the Stoics does Plotinus vanquish, but also their fatalism. But his spiritualistic doctrine of freewill is not that of the moderns, holding to it as a fact of consciousness; rather it is a Platonizing mode of conceiving the soul free as it truly realises the conditions of its own spiritual existence — that is to say, suffers no subjection at the instance of body or matter. For matter, though only an indeterminate element, and denied real being, is yet regarded as a cause of evil, and a limitation. He strove to solve the problem of physical evil by accounting for it in a variety of ways. He knew the world to be by no means perfect, and yet it was the world of the One, therefore the only possible world. On the widest issue, we may say that in nothing is the philosophic genius of Plotinus more discernible than just in the way he concentrates

his forces on the issues of spiritualism, as opposed to materialism. It is his abiding merit to have put the case for spiritualism with skill and force that had not before been equalled. This need not blind us to the defects of his mysticism, which tended to obscure the movements of thought, and turn it aside from reality and experience. Cognition becomes, with Plotinus, too little an appropriation of objective truth, too much something effected within the soul by a certain interior contemplation. And when, rising from self-contemplation, man attains to the contemplation of the One, he loses thought and self-consciousness, and a state of ecstasy supervenes. This is human cognition at its highest, in the Plotinian view. To this end mystical asceticism becomes essential. This somewhat unnatural feature of Neo-Platonism — an asceticism directed really against corporeal nature as something in itself evil — made it incapable of effecting the moral regeneration of Paganism. In his vision of the hidden and ineffable Beauty, Plotinus undoubtedly tends to despise the thought in which he had before taken delight, because of the movement which such thought involves. With great power, Plotinus insists on the need to find, and recognise, beauty within ourselves, so that thus we may rise to the recognition of „the intelligible beauty". Such beauty is hid but from the soul that is by self-will blinded. We need hardly, however, deny, although saying these things, a place to meditation, or the mystic gaze of contemplation, on which Plotinus lays so much stress, for reason may be fully present where thought is least active in its search or out-goings. The baneful result accrues when the mystical or ecstatic elevation becomes the negation of reason, and there is no doubt that this tendency was a real result of the teaching of Plotinus. Grave dangers lurk in the path of such direct vision as Plotinus inculcates. Short of these dangers even, the solitude he contemplates for us — as what he calls a flight of the alone to the Alone — is apt to be rather unfruitful. Besides which, it is a graft on his philosophy — a graft from his religion — and must be treated as such from a philosophic point of view. But the ecstatic and subjective experience was by no means either

fount or foundation of his philosophy, as has often been imagined. Virtue, with Plotinus, is „obedience to reason“, and the highest good is reached in being entirely turned to reason, and „likeness to God“.

The influence of Plotinus on ubsequent speculation has been great. It pervaded the Middle Ages, and pierced through the Renaissance. Senses there are in which he is metaphysical precursor of Spinoza, and of Spencer, whose Unknowable is declared in less self-consistent terms than that of Plotinus. This it not, of course, to say that Plotinus has conceived or defined, with adequate or satisfying definiteness, his primal One — which, in fact, he has not done. But Plotinus has continued to be an original spring of philosophic thought and impulse all through the history of speculation. The philosophy of Plotinus has the great merit of magnifying the constructive power of reason. It has the further virtue of emphasising that, as all thought involves duality or difference, so God must precede and transcend all thought, or, in other words, it had the merit of carrying the conception of God beyond all anthropomorphic modes of expression — to an Absolute, in which all thought is transcended, and all consciousness lost. But such an unknown God would be of little interest, since He could give no guidance to thought, and the entire movement of mind towards Him would wear an abortive and illogical aspect. So the Infinite must come into real relation to us. And to the Neo-Platonist, it seemed necessary to draw himself off from matter as an obstructive medium. His upward ascent from matter is in keeping with the native aspiration of the human mind. So the philosophy of Plotinus was able to give distinctness and elevation to the Platonic philosophy. Where the philosophy of Plotinus seemed most to lack, was in its need of nearer and kindlier contact both with the moral problem of the world, and with the social difficulty. Surely we may say that no philosophy can afford either to shut off God from the light of the world, or to shut off the light that is in the world, from God. The Divine Life, in its unfoldings, enfolds our lives, so that, in making us partakers of its own nature, the divine purpose in these lives may freely and surely move to its accomplishment.

XVIII.

Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon.

Par

G. Rodier, Bordeaux.

Platon distingue, dans le Politique[1]), deux sortes de sciences de la mesure (μετρητική). La grandeur et la petitesse, dit-il, ne doivent pas seulement être appréciées dans leur relation réciproque, mais aussi par rapport à la juste mesure, πρὸς τὸ μέτριον ou κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. Il faut renoncer à soutenir qu'il n'y a de grand que par rapport au petit et réciproquement, et admettre que l'un et l'autre peuvent être par rapport au μέτριον: εἰ πρὸς μηδὲν ἕτερον τὴν τοῦ μείζονος ἐάσει τις φύσιν ἢ πρὸς τοὔλαττον, οὐκ ἔσται ποτὲ πρὸς τὸ μέτριον· ἦ γάρ; (284 A). La même distinction est déjà indiquée dans le Protagoras[2]), où nous lisons que, si le bonheur consistait à rechercher et à choisir les grandes dimensions et à éviter les autres, ce serait l'art de la mesure qui nous l'assurerait, et qu'en fait c'est bien la métrétique qui doit nous servir de guide, mais une métrétique spéciale (μετρητική τις, 357 A), celle qui a pour objets l'excès et le défaut (ὑπερβολῆς τε καὶ ἐν-

---

[1]) 283 C sqq.

[2]) 356 D sqq.: εἰ οὖν ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ μικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἆρ' ἡ μετρητικὴ τέχνη . . . κτλ.

δείας τέχνη). Cette proposition paradoxale que le grand et le petit peuvent avoir un sens indépendamment de leur relation réciproque, a manifestement, aux yeux de Platon, la plus grande importance. Non seulement il la répète avec une insistance significative (283 D; E; 284 A; B; D), mais il la considère comme le pendant de la conclusion établie dans le Sophiste sur l'existence du non-être: καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ... οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίγνεσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. Malheureusement, dans le Politique, elle est plutôt postulée que démontrée, et le sens même n'en est pas explicitement indiqué. Toutefois, une chose au moins y apparaît clairement: c'est que l'art de la mesure qui ne tient compte que de la grandeur et de la petitesse relatives l'une à l'autre et qui ne s'occupe pas du grand et du petit rapportés à la convenance ou à la juste mesure, consiste dans les mathématiques[3]). Mais à quoi correspond l'autre espèce de métrétique? Est-ce de la dialectique qu'il s'agit, et, en ce cas, comment faut-il concevoir ses rapports avec les mathématiques?

De toutes les sciences, les mathématiques sont, pour Platon, celles qui se rapprochent le plus de la dialectique. Il y a, sans doute, une géométrie et une arithmétique vulgaires, mais il faut avoir bien soin de ne pas les confondre avec la géométrie et l'arithmétique philosophiques qui considèrent des figures abstraites et des unités absolument égales et homogènes[4]); le mouvement vrai, le nombre vrai, la figure vraie n'ont plus rien de sensible[5]). Aussi les mathématiques constituent-elles la meilleure préparation

[3]) Pol., 284E: ἓν μὲν τιθέντες αὐτῆς (sc. τῆς μετρητικῆς) μόριον ξυμπάσας τέχνας, ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχύτητας πρὸς τοὐναντίον μετροῦσι, τὸ δὲ ἕτερον, ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον, καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον ... κτλ.

[4]) Phil., 56D sqq.: τί δέ; λογιστικὴ καὶ μετρητικὴ ἡ κατὰ τεκτονικὴν καὶ κατ᾽ ἐμπορικὴν τῆς κατὰ φιλοσοφίας γεωμετρίας τε καὶ λογισμῶν καταμελετωμένων πότερον ὡς μία ἑκατέρα λεκτέον ἢ δύο τιθῶμεν;

[5]) Rep., VII, 529D: τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι ... ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ᾽ οὔ.

à la dialectique[6]). Mais il y a plus: il semble, à certains égards, que les mathématiques se confondent avec la dialectique elle-même. Les sciences, dit à peu près textuellement le Philèbe[7]), n'ont guère de véritablement scientifique que ce qu'elles contiennent de mathématique; il est question, dans le même dialogue, de la sphère en soi (62 B: σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας). Nous lisons dans le Phedon[8]) que l'âme, antérieurement à son existence ici-bas, a contemplé l'égalité, la grandeur et la petitesse et toutes les choses de ce genre. Comme la dialectique, les mathématiques ont pour objet l'être éternel soustrait au devenir[9]). Les choses mathématiques sont saisies par la même intuition intellectuelle que les Idées[10]). Enfin, la connaissance des concepts mathématiques a la même origine en nous que celle des Idées: c'est à la réminiscence que nous devons l'une et l'autre[11]). Quelle différence y a-t-il donc entre la dialectique et les mathématiques? — Dans le passage du Politique où les deux sortes de métrétiques sont comparées l'une à l'autre, Platon emploie, pour caractériser la seconde, celle qui tient compte de la juste mesure et de la convenance, les expressions κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. Nous trouvons plus loin, à deux reprises différentes, que cette sorte de μετρητικὴ a pour but τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. — Etant donné que, dans les trois passages où les deux sortes de métrétiques sont opposées l'une à l'autre d'une façon précise, l'expression γένεσις est toujours employée à propos de la seconde, nous devrions admettre, semble-t-il, que ce terme désigne un attribut caractéristique de celle-ci, qui n'appartient pas à la première. Mais une autre chose encore doit

---

6) Rep., VII, à partir de 522 D.

7) 55 E: οἷον, πασῶν που τεχνῶν ἄν τις ἀριθμητικὴν χωρίζῃ καὶ μετρητικὴν καὶ στατικήν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, φαῦλον τὸ καταλειπόμενον ἑκάστης ἂν γίγνοιτο.

8) 75 C: οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα. Cf. 74 E: αὐτὸ τὸ ἴσον.

9) Rep., VII, 527 B: ... ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως ἀλλ' οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου. εὐομολόγητον, ἔφη. τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν.

10) Ibid., 525 A; C: οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάθησις ... ἀλλ' ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ....

11) Men., 82 B sqq.; Phédon, 73 A.

attirer l'attention: c'est le rapprochement, dans le premier de ces passages, des mots γένεσις et οὐσία. Le plus souvent, Platon oppose directement la γένεσις à l'οὐσία, comme le phénomène à l'être[12]); οὐσία désigne, presque constamment, l'être véritable ou l'Idée. Une génération qui a pour objet une οὐσία, ne peut donc pas être une génération au sens physique et sensible du mot. La γένεσις dont il est question ici est, bien plutôt, la génération logique qui constitue la vraie division[13]) et qui nous empêche de poser par

---

[12]) Cf. B. Ritter, Platos Politicus Beiträge zu seiner Erklärung, Progr. Ellwangen, 1896. — Rep., VII, 534 A; 525 B; Tim., 29 C et saep.

[13]) Il nous paraît impossible d'admettre que Platon lui-même ait considéré les divisions qui servent à trouver les définitions du sophiste et du politique, du pêcheur à la ligne et du tisserand, comme des exemples, au sens propre du mot, de la division véritable qui est une moitié de la dialectique. Ce ne sont que des exercices propédeutiques, destinés à en donner une idée extérieure et approximative. D'abord, en effet, si la division proprement dite n'était rien de plus, on ne comprendrait guère, ni l'admiration de Platon pour celle-ci, ni son insistance à en faire ressortir les immenses difficultés. Est-ce bien à ces classifications, trop arbitraires pour qu'il soit jamais impossible d'en venir à bout, que pourrait s'appliquer le mot de Socrate dans le Philèbe (16 B): οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ᾽ ἂν γένοιτο, ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μὲν εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησε . . . ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν, χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον. En outre, un des caractères les plus essentiels de la dialectique est, d'après Platon, qu'elle doit accomplir sa fonction indépendamment de toute donnée sensible et empirique (Rep., VI, 511 C: αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος . . . κτλ. Ibid., VII, 532 A: τῷ διαλέγεσθαι ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου. Phil., 58 A: La dialectique a pour objet τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτον ἀεὶ πεφυκός). Comment admettre qu'il ait pu se méprendre au point de considérer comme satisfaisant à ces conditions, des recherches uniquement fondées sur les faits et l'expérience sensible et aboutissant à l'absurde dès qu'elles s'en écartent tant soit peu? Enfin, dans le Politique même (287 A et 285 D), ces recherches ne sont pas présentées comme devant avoir pour résultat immédiat la constitution d'une partie de la science dialectique, mais seulement comme des exercices préparatoires destinés à nous rendre plus aptes à la pratiquer (διαλεκτικωτέρους). Les véritables exemples de division dialectique que l'on trouve dans Platon ne sont pas ceux-là. Ce sont ceux, ayant naturellement pour objet les concepts les plus généraux et les plus simples, que nous offrent le Parménide et le Sophiste. Nous ne prétendons pas que Platon ait vraiment réussi à faire sortir a priori, de l'être, le mouvement, le repos etc. Mais, quelle que soit la valeur de son argumentation, c'est plutôt là qu'il faut chercher la division dialectique que dans les classifications purement empiriques dont nous avons parlé. Il est assez caractéristique que les considérations du So-

exemple l'être, sans poser, en conséquence, le mouvement et le repos, le même et l'autre etc[14]). Le même rapprochement ne se retrouve, à notre connaissance, que dans un autre passage de Platon. Le mixte est désigné, dans le Philèbe[15]) par les mots de γένεσις εἰς οὐσίαν. Or il nous paraît au moins très vraisemblable que le μικτὸν du Philèbe comprend, entre autres choses, les Idées[16]). A l'observation de Zeller, que l'appellation de γένεσις εἰς οὐσίαν ne saurait convenir aux Idées qui sont soustraites au devenir[17]), on peut opposer que l'appellation de οὐσία peut, encore moins, s'appliquer au sensible. Du reste, un célèbre passage du Sophiste (248 A sqq.) prouve que c'est bien d'une génération des Idées que Platon entend parler; c'est celui où il reproche aux Mégariques d'exclure absolument la γένεσις de l'οὐσία: γένεσιν, τὴν δ' οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε; ἦ γάρ; cf. 248 C: πρὸς δὴ ταῦτα τόδε λέγουσιν, ὅτι γενέσει μὲν μέτεστι τῆς τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δ' οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν. — Il y a donc une génération des Idées, et c'est cette génération qui fait l'objet de la métrétique supérieure ou de la dialectique.

Est-ce là son caractère distinctif, et est-ce par là qu'il faut admettre qu'elle diffère de la science mathématique? Cette solution est exclue à la fois par le témoignage d'Aristote et par les propres assertions de Platon. Aristote[18]) nous apprend que Platon engendrait la ligne ἐκ μακροῦ καὶ βραχέος, la surface ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, le volume ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ, et ce que nous lisons à la fin du XIII[e] livre de la Métaphysique[19]) sur la génération du

phiste (253 B sqq.) sur la méthode de division soient précisément intercalées au milieu de cette sorte de division rationnelle du genre de l'être. De même que le grammairien sait combiner les lettres pour faire les syllabes, de même le dialecticien sait combiner les genres pour faire les genres plus complexes (Soph., 252 E sqq.); et, si le sophiste est un homme qui sait faire les simulacres des choses (Ibid., 233 D sqq.), ne devons nous pas en conclure que le dialecticien est celui qui sait faire les réalités?

14) Aristote emploie constamment les mots γεννᾶν, γεννᾶσθαι quand il s'agit de la génération des Idées-nombres. Cf. Meta., A, 6, 987 b, 34 et saep.

15) 26 D.

16) V. nos Remarques sur le Philèbe, Revue des Études anciennes (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux), t. II, p. 87.

17) Ph. d. Gr., II, 1[4], p. 692, n. 1.

18) Meta., A, 9, 992 a, 10 cf. M, 2, 1077 a, 23.

19) 1085 b, 4.

nombre, s'applique aussi bien au nombre mathématique qu'au nombre idéal. D'autre part, nous voyons dans le Timée[20]) que les volumes sont engendrés par les surfaces, les surfaces par les triangles et tous les triangles par le scalène et l'isocèle rectangles. Enfin, dans le Philèbe[21]), à l'observation de Socrate qui fait remarquer que l'opération de l'égal et du double (πέρας) sur l'ἄπειρον produit le nombre, Protarque répond: μανθάνω· φαίνει γάρ μοι λέγειν, μιγνὺς ταῦτα, γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων αὐτῶν συμβαίνειν. Les concepts mathématiques sont, tout comme les Idées, des mixtes engendrés par le mélange du πέρας et de l'ἄπειρον[22]). C'est donc ailleurs qu'il faut chercher la différence.

Puisque, dans la définition de la métrétique qui a pour objet τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν, ce ne sont pas les mots τῆς γενέσεως qui en expriment le caractère propre et distinctif, c'est sans doute dans ἀναγκαίαν οὐσίαν qu'il faut le trouver. Nous lisons dans le Philèbe[23]) que, pour expliquer les choses, il faut admettre, indépendamment de l'infini et de la limite, dont le mélange les constitue, un autre principe, à savoir la cause (αἰτία) de ce mélange. Il faut distinguer, dit Platon un peu plus loin[24]), la génération (γένεσις) et l'essence (οὐσία). De ces deux choses, c'est la seconde qui est le but de la première: chaque génération a pour fin une οὐσία, et toute la génération a pour fin toute l'οὐσία: ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινος ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Or ce en vue de quoi se produit tout ce qui se produit ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι. La cause de la génération c'est donc la finalité ou le bien. Le Politique nous dit, de même, que la métrétique supérieure doit considérer τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον etc. Cela nous indique en quoi la γένεσις des concepts mathématiques diffère de la γένεσις des Idées. La première est une génération où la finalité

---

[20]) 53 sqq.

[21]) 25 E.

[22]) Cf. Phil., 25 A: ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ᾖ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον.

[23]) 26 E sqq.

[24]) 54 A sqq.

ne joue aucun rôle et qui, par suite, n'engendre que des possibilités, non des réalités, car toute génération d'une chose réelle est en vue d'une fin[25]). Le monde des mathématiques reste un monde de pures possibilités parce que le principe du bien n'y joue aucun rôle.

Cette interprétation de la distinction Platonicienne des deux métrétiques nous paraît confirmée d'abord par la fin du VIe livre de la République, le seul endroit, à notre connaissance, où Platon oppose explicitement les mathématiques à la dialectique, en second lieu par les indications d'Aristote sur la différence des nombres mathématiques et des Idées-nombres.

Dans le célèbre passage de la République[26]), Platon, après avoir distingué deux espèces d'intelligibles, caractérise ainsi ceux qui font l'objet des mathématiques: τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσι ... etc. Quelques lignes plus haut, il explique ce qu'il faut entendre ici par hypothèses: οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας ... κτλ. ... ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἴδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσιν. Enfin, un peu plus haut encore, nous voyons que, dans les mathématiques, l'âme τοῖς τότε τμηθεῖσιν (c'est à dire les données sensibles qui ont été antérieurement divisées) ὡς εἰκόσι χρωμένη ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη, ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν. D'après un grand nombre

---

[25]) Cf. Phil., 64 A: ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε ἀναγκαῖον, καὶ οὐκ ἄλλως ἄν ποτε γένοιτο οὐδ' ἂν ἕν. — τὸ ποῖον; — ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν οὐκ ἄν ποτε τοῦτ' ἀληθῶς γίγνοιτο, οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη. — Dans cette phrase, on l'a remarqué (Apelt, Arch. f. G. d. Ph., t. X, p. 16), ἀλήθεια désigne, comme dans beaucoup d'autres passages de Platon (Rep., VI, 501 D; 508 D et saep.), la réalité; et la génération purement possible qui s'oppose à celle dont il est question ici est notamment, sinon uniquement, celle de concepts mathématiques.

[26]) 511 A sqq.

d'interprètes, Platon voudrait dire que la méthode des geomètres diffère de celle des philosophes en ce qu'elle prend pour point d'appui un élément emprunté à l'expérience et qui est une simple image de l'Idée, au lieu de se mettre en présence de l'Idée pure. Zeller[27]) estime que ce qui distingue les mathématiques de la science au sens étroit du mot, c'est qu'elles font connaître l'Idée, non purement en elle-même, mais dans les objets sensibles. Ce n'est point en cela, à notre avis, que consiste la différence. Platon est le premier à reconnaître que la figure dont s'aide le géomètre n'est pas l'objet de la démonstration[28]) et que le triangle qu'il considère n'est pas le triangle sensible, mais celui que οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. Dira-t-on que le sensible joue un rôle dans les mathématiques, précisément parce que c'est dans les figures sensibles qu'il faut apercevoir les figures intelligibles? Mais on pourrait faire exactement le même reproche à la dialectique, puisque c'est par la connaissance sensible que celle de l'Idée est provoquée grâce à la réminiscence. Ce que Platon veut dire et dit aussi nettement qu'on peut le désirer, c'est que les définitions mathématiques, principes des démonstrations, sont des hypothèses et restent des hypothèses; que le géomètre raisonne ainsi: si le triangle est et est telle chose, telle autre chose s'ensuit. Mais que le triangle existe en réalité, c'est ce qu'il prend pour donné et ce qu'il ne démontre pas[29]). Il résulte assez clairement des passages de la République que nous venons de citer, que tel est bien le sens attribué par Platon à ζητεῖν ἐξ ὑποθέσεως. Mais un texte du Ménon le confirme jusqu'à l'évidence: j'entends par ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι, dit Socrate, la façon dont procèdent souvent les géomètres lorsqu'on leur pose une question, et qu'on leur demande,

---

27) P. d. G., II, 1⁴, p. 634: von der Wissenschaft im engeren Sinne (sc. unterscheidet sie diess), dass sie die Idee nicht rein für sich, sondern erst am Sinnlichen erkennen lassen.

28) l. l.: τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἣν γράφουσι, καὶ τἆλλα οὕτως . . . κτλ.

29) Cf. Arist., An. post., II, 9, 93b, 24: καὶ γὰρ τί ἐστι τὴν μονάδα ὑποτίθεται (sc. ὁ ἀριθμητικὸς) καὶ ὅτι ἔστιν.

par exemple, si tel triangle est inscriptible dans tel cercle. Je ne sais pas, répondent-ils, s'il en est ainsi; mais voici une hypothèse qui peut servir à résoudre la question: si tel angle est égal à tel autre, telle chose en résulte et telle autre chose s'ensuit, au contraire, s'il n'est pas égal. De même, pour raisonner sur la vertu à la façon des géomètres, nous devrons dire: Si la vertu est ceci ou celà, il en résulte qu'elle peut ou qu'elle ne peut pas s'enseigner. En somme, les démonstrations des mathématiques sont nécessaires, mais leur point de départ est la définition d'une possibilité, et le mathématicien ne s'occupe pas de savoir si celle-ci correspond ou non à une réalité. C'est pour cela que la marche des mathématiques n'est pas ἐπ' ἀρχὴν mais ἐπὶ τελευτήν. Au lieu de s'attacher à remonter d'abord au principe, elles démontrent la conséquence du principe hypothétiquement admis. Il n'y a en elles que ce genre de nécessité qu'Aristote appellera précisément ἀναγκὴν ἐξ ὑποθέσεως: si la maison existe, les fondations existent. La dialectique, au contraire, n'atteint pas seulement le possible ou les conséquences nécessaires du possible, mais elle s'élève d'abord jusqu'au principe universel des choses et redescend ensuite, de ce principe, jusqu'aux dernières réalités: . . . ὁ λόγος . . . . . . τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη. On reconnaît aisément ici la dialectique ascendante et la dialectique descendante, la συναγωγὴ et la διαίρεσις. La première consiste à s'élever, d'Idée en Idée, jusqu'à l'ἀνυπόθετον qui servira de principe pour parcourir la même série en sens inverse, mais, cette fois, en engendrant rationnellement, grâce au principe découvert, chacune des Idées que l'on posera. L a d i v i s i o n a p p a r a î t i c i c o m m e l e p l u s i m p o r t a n t d e s d e u x m o m e n t s d e l a d i a l e c t i q u e e t l e s e u l q u i s o i t v r a i m e n t r a t i o n n e l. La dialectique ascendante monte, de généralité en généralité, jusqu'au principe des choses; les Idées ne sont encore pour elle que des points d'appui (ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς) pour arriver jusqu'à lui. Elles restent

des généralités empiriques jusqu'à ce que la division, partant du principe qu'elles lui ont permis d'atteindre, les construise rationnellement, et c'est bien à la division seule qu'il faut appliquer les mots εἴδεσιν αὐτοῖς, δι' αὐτῶν, εἰς αὐτά etc. Le principe que l'on atteint ainsi c'est le Bien: καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν, μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος[30]). Ainsi, d'après la République comme d'après le Politique, ce qui fait la supériorité de la dialectique sur les mathématiques, c'est qu'elle est en possession d'un principe qui lui permet de construire non plus de simples possibilités, mais des réalités, et ce principe est, d'après les deux dialogues, celui du Bien. Il est au-dessus des essences parce que c'est lui qui permet de les engendrer; il les surpasse en puissance (δυνάμει), parce qu'il est leur cause, et lui-même et sans cause est sans génération (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα). Le principe de finalité est donc la loi et le moteur de la dialectique descendante et, de fait, dans l'exemple de division véritable que nous offre le Sophiste, nous voyons que c'est sur la finalité et sur la convenance que Platon s'appuie pour passer de l'être au mouvement et au repos[31]). La source des existences est l'Un ou le Bien[32]), et la finalité dirige le courant continu qui s'en épanche. Les principes du mathématicien, au contraire, restent des hypothèses isolées, que rien ne relie au principe de toute existence. A tort ou à raison, Platon croit, comme Aristote[33]), que la définition hypothétique de la figure peut se poser indépendamment de celle du nombre, par exemple, et que ni l'une ni l'autre ne se rattache à l'ἀρχὴ de

---

30) Rep., X, 509B.

31) Soph., 248E: τί δαὶ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι.

32) Meta., A, 6, 988a, 10 (et saep.): τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἔστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δὲ εἴδεσι τὸ ἕν.

33) Meta., N, 3, 1090b, 16: μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις . . . οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία· τοῖς δὲ τὰς ἰδέας τιθεμένοις τοῦτο μὲν ἐκφεύγει.

toute réalité. Le monde des mathématiques est un monde épisodique et sans unité; dans le monde réel et même dans la nature, qui l'imite, tout se tient et s'enchaîne[34]).

D'après Aristote, ce qui, dans la doctrine de Platon, distingue essentiellement les Idées-nombres des nombres mathématiques, c'est qu'il y a, dans les premières, de l'antérieur et du postérieur[35]); autrement dit, que les Idées-nombres forment une hiérarchie et qu'il y a, par suite, entre elles, des différences qualitatives et conceptuelles: la dyade en soi diffère, dans son essence, de la triade en soi; ce sont deux concepts distincts et il ne peut y avoir entre eux ni addition, ni combinaison mathématique d'aucune sorte. Les Idées-nombres et les unités qui les composent sont incombinables entre elles (ἀσύμβλητοι)[36]). Entre les nombres mathématiques, au contraire, il n'y a que des différences de quantité et les unités arithmétiques sont toutes combinables les unes avec les autres (σύμβλητοι). Il en résulte que la considération de la finalité est exclue de la génération des nombres mathématiques; il n'y a pas entre eux de rapp^orts de conditionné à conditionnant ou de moyen à fin. Sans doute, il peut y avoir entre les nombres des relations nécessaires ἐξ ὑποθέσεως, attendu que tout nombre supérieur implique les nombres inférieurs. Mais un nombre quel qu'il soit reste un simple possible, parce qu'il n'y a pas de raison pour que l'unité se répète un plus ou moins grand nombre de fois. Platon se rencontre avec Aristippe pour déclarer que τὰς μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν[37]).

En résumé, la dialectique Platonicienne contient deux, ou même trois opérations distinctes: d'abord une analyse empirique grâce à laquelle on atteint le principe universel des réalités, le Bien; puis une synthèse ou une construction du réel dominée par

---

[34]) Men., 81C: ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης. Pol., 258E: μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης. Soph., 257C: μία μέν ἐστι που καὶ ἐκείνη, τὸ δὲ ἐπὶ τῳ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν·

[35]) Meta., M, 6, 1080b, 11; 7, 1082b, 19 et saep.

[36]) Ibid., 6, 1080a, 16sqq.

[37]) Ibid., B, 2, 996a, 32; cf. Zeller, P. d. G., I, 1^4, p. 345, n. 1; tr. fr., III, 312, 1.

ce principe; enfin, au besoin, une analyse, rationnelle cette fois, rendue possible par cette synthèse. Dans les mathématiques, la synthèse procédant au hasard et sans principe aboutit à une combinaison quelconque et qui peut n'avoir aucune réalité. Seule, l'analyse est rationnelle et nécessaire hypothétiquement. Sans doute, ces idées sont encore enveloppées et confuses dans la doctrine de Platon; il n'a pas eu une notion claire de la finalité et de son rôle dans la construction des choses. Mais il nous semble les avoir entrevus[38]).

[38]) Le passage du Politique sur lequel nous nous sommes appuyés contient, en outre, une allusion historique: ὃ γὰρ ἐνίοτε, ὦ Σώκρατες, οἰόμενοι δή τι σοφὸν φράζειν πολλοὶ τῶν κομψῶν λέγουσιν ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὂν τυγχάνει (284 E). Stallbaum, Hermann, Zeller, Susemihl (Genet. Entw., I, 316) et d'autres pensent que ce passage vise les Pythagoriciens. Cette opinion nous paraît inacceptable pour deux raisons: D'abord, en effet, l'expression λέγουσιν semble indiquer qu'il s'agit d'une doctrine plus récente. En outre, l'épithète κομψὸς est, presque toujours, employée par Platon dans un sens ironique. Ainsi dans le Philèbe (53 C), où les mots κομψοί τινες désignent vraisemblablement Aristippe; dans le Théétète (156 A) où Protagoras et ses partisans sont appelés ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι; dans la République (IX, 572 C) où les expressions κομψοτέροις ἀνδράσι sont manifestement prises en mauvaise part; enfin dans une foule d'endroits ou ce terme doit, sans aucun doute, être entendu ironiquement (Hipp. Maj., 288 D; Lys., 216 A; Rep., VIII, 588 A). Dans le passage du Gorgias (493 A) où il est question des Pythagoriciens, rien ne prouve que le μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ dont parle Socrate soit Philolaüs, et il paraît probable, au contraire, que l'exposé de l'opinion Pythagoricienne s'arrête à μεταπίπτειν ἄνω κάτω. C'est ordinairement sur un tout autre ton que Platon parle des Pythagoriciens (cf. Phil., 16 C: οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν . . .). La suite indique d'ailleurs, que Platon n'approuve que partiellement l'opinion τῶν κομψῶν. Il trouve qu'ils ont eu raison de dire que la métrétique περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, mais il les blâme de n'avoir admis qu'une seule sorte de métrétique (285 A: διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἴδη . . . κτλ.). Il s'agit donc, sans doute, de philosophes qui n'ont pas tenu compte de la finalité et cela-même doit nous empêcher de penser aux Pythagoriciens. On pourrait être tenté de croire que Platon fait allusion à Protagoras et à sa célèbre proposition: l'homme est la mesure de toutes choses (cf. B. Ritter, op. cit.). Mais ce sont manifestement les mathématiques qui constituent pour Platon, la métrétique sans finalité, et le sensualisme de Protagoras le conduisait précisément à attaquer les mathématiques (Ar., Meta., B, 997 b, 35). Ce ne peut donc être qu'au mécanisme géométrique de Démocrite que s'applique la remarque du Politique. Nous trouvons déjà, dans le Sophiste (246 A), un morceau qui vise notamment les atomistes.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältniss zur Philosophie, 1897—1900.

Von

H. Lüdemann in Bern.

(Fortsetzung.)[1])

Clemens Alexandrinus.

1. E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au 2e siècle (Thèse) IV, 324 S. Paris 1898. Leroux. fr. 7,50.
2. K. Ernesti, Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien, oder: Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. VII, 174 S. Paderborn 1900. Schöningh.
3. P. M. Barnard, Clemens of Alexandria: Quis dives salvetur? XXX, 66 S. Cambridge 1897, University Press. 3 sh.
4. O. Stählin, Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus. 48 S. Gymn.-Progr. Nürnberg 1897, Stich.
5. Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus (S.-A. aus Abh. d. k. Bayr. Ak. d. W.) 74 S. München 1900. Franz. M. 3.

---

[1]) Vergl. S. 403—421 dieses Jahrgangs. Diejenigen Schriften, welche zwar angeführt aber nicht besprochen werden, sind dem Verf. nicht zugänglich geworden.

1. Das Buch von de Faye verdient als eine der hervorragendsten Leistungen neuerer Zeit über Clemens Alexandrinus verzeichnet zu werden. Seit Bigg's the christian Platonists of Alexandria 1886, war bis 1898 nichts besseres erschienen. Die beiden ersten Abschnitte des Werkes behandeln eine literarische, der dritte die philosophie- und dogmengeschichtliche Frage. Erstere betreffend begnügen wir uns hier mit dem Hinweise, dass de Faye die seltsame Gestalt der Stromateis zu erklären unternimmt. Sie entsprechen in ihrer Eigenart dem schriftstellerischen Lebensplan des Clemens nicht, nach welchem auf die vorbereitenden Schriften Protreptikos und Paidagogos als dritte der διδάσκαλος mit dem positiven Aufbau des definitiv gemeinten Systems folgen sollte. Schon 1897 (Les stromates de Cl. d'Alex. Revue de l'hist. des rel. 36, S. 309—20) wies der Verf. nach, dass die Strom. dies nicht leisten, sondern — wofür er hier den Beweis erweiternd wieder aufnimmt —, dass Clemens sich, im Begriff, sein Schlusswerk zu verfassen, einer geschichtlichen Situation gegenüber sah, die ihm gerathen scheinen liess, zunächst noch auf einen neuen grossen Umweg auszubiegen. Es war die Discreditirung, der die philosophisch-theologische Speculation durch die häretische Gnosis in den Augen der Christenheit verfallen war, was ihn hierzu bewog. Da Clemens jener Speculation für seine Dogmatik nicht entrathen konnte, so musste er sich für sie einen Leserkreis erst wieder erziehen; und dies zu thun bestrebt er sich mit aller Vorsicht in den Stromateis. Das Werk blieb unvollendet — Buch VIII gehört nicht mehr dazu — und vollends der διδάσκαλος blieb ungeschrieben. Ein grösserer, Origenes, leistete, was Clemens beabsichtigte, in seinem „περὶ ἀρχῶν". Ueber diese Fragen, insbesondere auch über Clemens' Stellung zur Philosophie im Allgemeinen, verhandelt der Verf. in den zwei Abschnitten seines Werkes, betitelt La question littéraire und La question historique, in sehr anziehender Weise. An diesem Orte interessirt uns jedoch vor Allem der dritte Abschnitt La question dogmatique. Der Verf. unternimmt es hier, innerhalb der Theologie des Clemens das antik-philosophische vom christlichen Element zu scheiden. Er glaubt das Verhältniss beider Elemente am deutlichsten an drei Lehrpunkten erkennen zu können: an der Gottes-

lehre, der Christologie, und dem Gnostikerideal oder der religiösen Ethik des Clemens. In der ersteren ist Plato, in der zweiten Philo, in der dritten die Stoa von Clemens zum Führer erwählt. Aber neben ihnen macht sich durchweg das Christenthum in seiner Eigenart geltend und erscheint als assimilirendes Princip gegenüber den angeeigneten antiken Gedankenstoffen. Schon diese Stellung des Problems ist verdienstlich, da namentlich die heutige Ritschl'sche Theologie, weil sie ihr „Christenthum" bei den Kirchenvätern nicht wiederfindet, die Abhängigkeit der letzteren von der Antike zu übertreiben pflegt, und besonders bei den Alexandrinern womöglich nur Hellenismus sehen will. Allein auch von dem Verf. scheint mir das Verhältniss zwischen Griechenthum und Christenthum bei Clemens noch nicht ganz richtig erfasst zu sein, trotz der Sachkenntniss und Unbefangenheit, der Feinheit des Verständnisses und der historischen Gerechtigkeit, womit er zu arbeiten bestrebt gewesen ist. Was zunächst das Gesammtresultat betrifft, so bleibt gerade in den Schlussausführungen des Verf.'s eine Unklarheit darüber bestehen, wie sich Clemens' Christenthum zu dem vulgärkatholischen seiner Zeit verhielt. Einerseits ist der Verf. entschieden geneigt, es mit letzterem einfach zu identificiren. Andererseits aber verkennt er doch nicht, dass Clemens eben dieses Christenthum vergeistigt und vertieft habe. Woher stammt aber diese Vertiefung? Viele Ausführungen des Verf. namentlich im Cap. 4 zeigen das Bestreben, gerade sie auf den Einfluss der Philosophie, besonders der Stoa, zurückzuführen. Allein schliesslich erkennt er doch an, dass Clemens eben dem ursprünglichen Christenthum näher stand als z. B. die Tertullian und Cyprian — und hier eben möchte sich fragen, ob der Verf. dem Einfluss dieses ursprünglichen Christenthums wirklich gerecht geworden sei, oder ob er nicht vielmehr öfter seinen Einfluss hinter einen vermeintlichen philosophischen Einfluss habe zurücktreten lassen. Diese feineren Fragen kommen zwar bei Erwägung der Resultate des Verf. bezüglich der Theologie und Christologie des Clemens noch nicht in Betracht. Treffend weist er hier die platonische Herkunft der abstracten Transcendenz des Gottesbegriffes nach, und hebt gleichwohl hervor, wie sich davon bei Clemens der christliche Begriff

des durch Selbstbestimmung guten, dem sündigen Menschen gegenüber heiligen, und ihn erziehend behandelnden und erlösenden Gottes abhebt. Allein vermisst wird der Hinweis darauf, wie schon auf der rein metaphysischen Seite der Gottesbegriff bei Clemens, wie übrigens schon bei seinen Vorgängern, den Apologeten, ein christliches Gepräge erhält, dadurch, dass er sowohl von allen dualistischen als von allen pantheistischen Consequenzen, wie sie bei den Philosophen auftreten, gelöst wird. Namentlich in ersterer Beziehung behauptet Clemens auch durchweg seine Unabhängigkeit von Philo. Sein Logosbegriff entstammt nicht dem metaphysischen Mittelwesen-Bedürfniss, welches der schroffe Dualismus des Philo hervorrief. Dafür aber geht auf einer andern Seite die Abhängigkeit des Clemens von Philo weiter, als der Verf. zugeben will. Denn man vermisst bei diesem gänzlich den Hinweis auf die religiöse Seite des Philonischen Logosbegriffs, von welcher der Logos als Offenbarungsprincip wie als ἀρχίερευς, ἱκέτης, παράκλητος für die Menschheit in Betracht kommt. Hatte jenes Fehlen des Dualismus bei den Christen die ganz natürliche Folge, dass die metaphysische Ausprägung des Logos als Mittelwesens so höchst fragmentarisch und unbestimmt ausfiel, so war andrerseits gerade die religiöse Function des Philonischen Logos der Punkt, wo derselbe, am deutlichsten als Persönlichkeit auftretend, geeignet erschien, zur Interpretation einer Persönlichkeit, derjenigen Christi, herangezogen zu werden. Allerdings wird dadurch zur Centralidee des Logosbegriffs, was bei Philo nur eine Seite desselben ist. Schon hier soll nun nach dem Verf. das den Logosbegriff umgestaltende Christenthum bei Clemens lediglich das vulgäre des 2. Jahrh.'s sein, mit seiner Rehabilitation des Menschen durch die Taufe, seiner daran sich schliessenden Gesetzlichkeit und seinem Christus als Verleiher von Erkenntniss und Unsterblichkeit. Und das noch im vorigen Abschnitt (S. 228) als christlich bezeichnete vertiefende Moment göttlicher Pädagogie wird jetzt vielmehr decidirt als philosophisch bezeichnet (S. 253) — ein Vorspiel zu dem, was uns im Cap. 4 („Le gnostique" S. 256—295) erwartet. Hier begegnet uns mehrfach die irritirende Methode, dass der Verf. gewisse Positionen bei Clemens aufs weitgehendste als rein griechisch-philosophisch schildert, um dann erst

nachträglich dem längst erwachten Protest des Lesers durch Vorführung der auf der Hand liegenden christlichen Züge derselben Positionen Rechnung zu tragen — in der That eine entbehrliche Umständlichkeit. So wird sofort die bei Clemens hervortretende doppelte Sittlichkeit — die gewöhnliche aus Furcht, die „gnostische“ aus dem Liebe-Motiv — als durchaus platonisch-stoisch, als dem damaligen Christenthum fremd, und als eine philosophische Vertiefung des letzteren geschildert (S. 262f.); während doch klar ist, dass das Zusammentreffen mit der Philosophie hier nur formaler Natur war; dass jene doppelte Sittlichkeit gerade damals aus dem innersten Wesen des gesetzlichen katholischen Christenthums als nothwendige Consequenz hervortrat, bei Clemens aber in einer charakteristisch andern Form als der vulgär-werdenden, sofern bei ihm die Sittlichkeit der Elite nicht wie sonst als gesetzlicher Rigorismus oder gar lohnsüchtiger Asketismus, sondern eben als die wahrhaft christliche gegenüber der niedergesetzlichen, als die von reinsten religiösen Motiven getragene organisch-einheitliche, innerlich freie und an sich selbst werthvolle Höherbildung des Willenslebens in Erscheinung tritt. Denn weder ist die ἐξομοίωσις τῷ θεῷ, vollends in ihrer Fassung bei Clemens, ausschliesslich philosophisches Ideal, sondern eben so sehr christliches (Mtth. 5, 48); noch entscheidet alles das, was der Verf. über das Zusammentreffen von Clemens' Gnostiker-Ideal mit dem Ideal des stoischen Weisen ausführt, für einen über formale Accommodation hinausgehenden philosophischen Charakter des ersteren, weil der Verf. doch schliesslich selbst zugestehen muss, dass das Motiv der ἀγαπή, welches er S. 281 sogar ebenfalls noch für die Stoa reclamirte, einen so decidirt christlichen Charakter trägt, dass dadurch die Ethik des Clemens in eine sie von der stoischen charakteristisch unterscheidende Gesammt-Beleuchtung tritt. Trotzdem ist der Verf. wiederum geneigt, auch den Begriff des Gebetes, als des unablässigen, geistigen und innerlichen, bei Clemens für eine der Stoa zu verdankende Vertiefung der vulgär-christlichen Gebetspraxis auszugeben, während gerade hier der Rückgriff des Kirchenlehrers auf die ursprünglichsten neutestamentlichen Weisungen (Mtth. 6, 32f.; Röm. 12, 12. 1 Thess. 5. 17; Col. 4, 2 u. a.) deutlich zu Tage liegt. Hier und

noch in vielfachen anderen Beziehungen dürfte also hervortreten, dass die Sache nicht so einfach liegt, wie der Verf. es zumeist erscheinen lässt, als hätten wir es bei Clemens lediglich mit einer philosophischen Vertiefung des Christenthums seiner Zeit zu thun. Vielmehr ist das Christenthum, welches dem Clemens mit dem edelsten Geistesgut der Antike einer zwar meist nur formalen, zum Theil aber auch — und naturgemäss auf ethischer Seite — materialen Zusammenschau fähig schien, in vieler Beziehung wiederum dasjenige gewesen, welches durch die gerade damals zu relativem Abschluss gekommene Sammlung kanonischer Schriften bezeugt wird, und dessen theilweises Wiederauftauchen bei den Alexandrinern ihnen jene Ausnahmestellung giebt, die auch der Verf. ihnen im Vergleich mit den Begründern des zunächst siegreichen katholischen Kirchenthums zu vindiciren nicht umhin kann. — Der Verf. schliesst sein Werk mit einer sehr willkommenen Uebersicht über die textkritischen und literarhistorischen Arbeiten zu Clemens.

2. Die Darstellung der Ethik des Clemens Alex. von Ernesti bietet für die Beziehungen des Kirchenvaters zur Philosophie wenig Interesse. Das Werk ist ausschliesslich unter dem theologischen Gesichtspunkte abgefasst. Auf die Beziehungen zur Philosophie kommt der Verf. nur an wenigen Stellen zu reden, meist, sofern Clemens selbst sich auf Philosophen oder philosophische Systeme beruft. Jener Gesichtspunkt aber hat es mit sich gebracht, dass wir es hier überhaupt auch nicht mit einer eigentlich dogmen- oder theologie-geschichtlichen Darstellung zu thun haben. Der Verf. hat zwar die Schriften des Clemens sehr fleissig excerpirt, und so viel auch die Uebersetzung, in der er die ausgezogenen Stellen wiedergiebt, zu wünschen übrig lässt, so dürfte doch in dieser Materialsammlung der Werth des Buches für später kommende vorwiegend zu suchen sein. Er hat nämlich dieses schätzbare Material leider in das Schema des katholisch-kirchlichen Systems pressen zu sollen geglaubt und dadurch theils die ihrem ursprünglichen Zusammenhang entrückten Stellen öfter in eine fremdartige Beleuchtung gestellt, theils aber, wo dem der Text sich durchaus widersetzte, des Clemens Ansichten vom vulgär-katholischen Standpunkt aus kritisirt. Nur diese Kritik verräth etwas von der

specifischen Stellung des Alexandriners, im übrigen ist dieselbe thunlichst nivellirt. Vor Allem ist dies mit der Anschauungsweise geschehen, vermöge deren Clemens durch Unterordnung des blossen „Glaubens“ unter die „Gnosis“ in seiner Weise die damals bereits herausgebildete vulgäre Auffassung des Christenthums zu vertiefen, und die ideale Höhe des ursprünglichen Christenthums wieder zu gewinnen trachtete. Gerade jene Auffassung mit ihrer Betonung des Furcht- und Lohn-Motivs, und eben deshalb mit ihrer Hochstellung des blossen Traditions-Glaubens wird vom Verf. in den Ausführungen, mit denen er die Einzel-Abschnitte seiner Darstellung einzuleiten pflegt, als der „tridentinisch“-kirchliche Massstab geltend gemacht, dem Clemens anzupassen, oder nach dem er zu kritisiren sei. (Vergl. schon S. 1, 2; ferner: S. 21, 23, 134, 144, 154, 174. Ausserdem: die katholische Kritik der Lehre vom Sündenfall S. 47; der Christologie S. 136. Andererseits wird Clemens im Einzelnen öfter katholischer gemacht, als er ist, wenn z. B. S. 68 der „Gang der Rechtfertigung“ „ganz tridentinisch“ befunden wird, wobei freilich die Quellencitate mindestens arg in Unordnung gerathen sind; oder wenn S. 64f. seine Unterscheidung des Gläubigen und des Gnostikers in einer die Quellen sehr willkürlich behandelnden Erörterung mit der einer ersten und zweiten Classe des Katechumenats gleichgesetzt wird; oder wenn der Verf. S. 71 Str. VI, 12, 97 die „geheime Beichte“ angedeutet findet, und wenn er Str. II, 13, 56—59, — wo Clemens gegen die fortgehende Wiederholung der Busse polemisirt — die „öffentliche Beichte“ nicht bloss als damals schon [oder noch] unbeanstandete kirchliche Sitte bezeugt sein lässt, sondern auch thut, als ob dieselbe von Clemens gebilligt sei.) Vor Allem aber geht durch das ganze Buch das Bestreben, die Ansicht des Clemens von der inferioren Stellung des „Glaubens“ und des „Gläubigen“ zwar nicht zu ignoriren — das wäre unmöglich —, aber doch thunlichst abzuschwächen, und bloss zu registriren (vergl. insbesondere S. 128, 150f.). Und damit hängt es zusammen, dass der Grundsatz, den der Verf. S. VI des Vorworts selbst aufstellt, „die Beziehung der Schriften auf die Classen, für welche sie bestimmt sind, bei der Erforschung des Lehrsystems des Clemens stets fest in Auge zu behalten“, in geradezu über-

raschender Weise ausser Beobachtung gesetzt wird. Vielmehr werden die Belege für die Darstellung des Verf. namentlich in der „Allgemeinen Ethik“ ganz gleichmässig aus allen Schriften des Vaters entnommen, vom Protreptikos bis zu strom. VIII (dessen literarisches Problem übrigens den Verf. ziemlich unbekümmert lässt, S. 91). Die natürliche Folge ist, dass der Leser schon von S. 7f. an, wo das vulgäre Lohnsystem aus dem Protreptikos belegt, und dann sofort auf die aus der Gnosis entspringende actuelle Tugend (nach strom. IV, 40) übergegangen wird, die beiden Stufen des Glaubens und der Gnosis durchgehends vermischt findet (z. B. S. 11, 19f., 26, 28f., 32f. u. s. w.). Damit aber ist gegeben, dass vor Allem über die für beide Alexandriner so überaus charakteristische religiös-ethische Psychologie, oder über ihre Gruppirung von Erkennen und Handeln zu einander, aus der Darstellung des Verf. nirgends principiell klare Auskunft zu gewinnen ist. Denn mit so allgemeinen Redensarten wie (S. 18): „die Handlungen sind unzertrennlich mit der Erkenntniss verbunden“ (vergl. S. 20. 32) und (S. 19) „umgekehrt fördern auch die guten Handlungen die Erkenntniss“ ist es hier nicht gethan. Gerade auf die mit der Unterscheidung von Glauben und Gnosis gegebene charakteristische Modificirung der sonstigen antiken, insbesondere sokratisch-stoischen Voraussetzung, dass die Einsicht den Willen unfehlbar determinire, kam es hier an. Aber der Verf. ist augenscheinlich auf die principielle Bedeutung dieser Frage gar nicht aufmerksam geworden. Für die Darstellung der „allgemeinen Ethik“ scheint es ihm zu genügen (S. 32), dass nach Clemens „die richtige Einsicht, die rechte Vernunft, die Leiterin und Ordnerin der Tugend sei und dass er hierin mit St. Thomas von Aquin übereinstimme“. Für diese Uebergehung eines Hauptproblems entschädigt es auch nicht, dass der Verf. dann in der „besonderen Ethik“ das christliche Leben und die christliche Vollkommenheit (d. h. den γνωστικός) getrennt behandelt. Denn einerseits wird auch hier der γνωστικός in der Erörterung über die „Bekehrung zum Christenthum“ eingemischt (S. 64f.), andererseits wird in der gesonderten Betrachtung des γνωστικός neben den äusserlich richtigen Referaten des Verf. jede tiefere religionspsychologische und erkenntnisstheoretische Er-

wägung der alexandrinischen Unterscheidung von Pistis und Gnosis vermisst. So wird weder klar, wie bei Clemens im Glaubensbegriff die Momente des unmittelbaren Erkennens, Willensgehorsams und religiösen Affects sich vermitteln, noch auch was es bedeutet, wenn Clemens die Wirkung des Glaubens auf das sittliche Handeln von derjenigen der Gnosis unterscheidet. Vor Allem greift die katholische Zurechtlegung und Kritik des Verf. hier stets störend ein. Der Glaube mit seinen Furcht- und Lohnmotiven darf nach ihm gegenüber der Gnosis nie zu kurz kommen. Und so wird aus den Quellencitaten niemals eine einheitliche Anschauung darüber gewonnen, wie Clemens sowohl von der vulgär-katholischen, als auch von der stoischen Ansicht sich unterscheidet; dass nämlich, während die letztere Vernunft und πάθη unvermittelt aufeinander treffen lässt, bei Clemens die Leidenschaften provisorisch schon durch die negative, reinigende Wirkung der religiösen Motive des Glaubens gebrochen werden; dass diese „Reinheit“ dann für das Gelingen der Gnosis unerlässliche Vorbedingung wird und nur unter dieser Voraussetzung der letzteren wieder die Kraft zuwächst, den Willen auch positiv sittlich neuzugestalten. Wenn auch die Einzelmomente dieser Anschauung beim Verf. alle thatsächlich Erwähnung finden, so tritt doch ihr Zusammenhang nicht in seiner hervorragenden Bedeutung für die Gesammtstellung der alexandrinischen Theologie innerhalb der Entwicklung des Christenthums gegenüber der Antike ins Licht. Doch darf sonst anerkannt werden, dass der Verf. jeweilen die Abhängigkeit des Clemens von der Stoa durch Hinweis auf den christlichreligiösen Charakter seiner Bestimmungen richtig limitirt (S. 44, 142, 146).

3. und 4. Durch die Arbeiten von Stählin und Barnard bereitet sich eine längst dringend nöthige kritische Neuausgabe des Clemens Alexandrinus vor. Stählin hatte schon 1890 (Observationes criticae in Clementem Al.) und 1895 (Beiträge zur Kenntniss der Handschriften des Cl. Al. Nürnberg. Progr.) dem Texte des Clemens seine Studien zugewendet, namentlich den Handschriftenbestand in Italien an Ort und Stelle studiren können, besonders auch was Fragmente in Catenen-Handschriften und anderen Sammlungen betrifft. Mit ihm vereinigte seine Be-

mühungen Barnard in Cambridge, der ihm seine Collationirungen der Handschriften in Paris und England zur Verfügung stellte. Eine Uebersicht über die hier gewonnenen Resultate theilt Barnard in den Prolegomena zu seiner oben angeführten Ausgabe von „Quis dives salvetur“ mit. Wir entnehmen denselben hier nur, dass der Text von Protrept. und Paed. auf dem berühmten Arethas-Codex, Paris, 451 (saec. X) und zwei Codices des 11. Jahrh.'s, zu basiren ist: einem Mutinensis, Copie des Parisers, diesen ergänzend durch ein Stück (paed. I, 1—10), das in demselben jetzt fehlt; und einem Florentiner, Abschrift einer Abschrift des Parisers; — dass ferner für Strom., Exc. Theod., Eclog. nur ein anderer Florentiner (saec. XI) zu Gebote steht, von dem in Paris eine Abschrift (saec. XVI) vorhanden ist. Für die Ausgabe seines Tractats endlich konnte Barnard nach einem Hinweise von Stählin einen Codex des Escurial (saec. XI) zu Grunde legen, von dem der bisher allein benutzte Vaticanus (saec. XVI), wie sich jetzt herausgestellt hat, eine Copie ist. In seinen Untersuchungen von 1897 behandelt Stählin die beträchtliche Anzahl von Scholien, welche sich im Arethas-Codex wie in dessen Abschrift, dem Mutinensis, finden, und in den bisherigen Ausgaben zwar mit edirt sind, doch selbst noch bei Dindorf in sehr unzuverlässiger Weise. Dieselben sind theils bereits älteren Datums, theils rühren sie von Arethas selbst her; eine Anzahl endlich ist jünger, alle jedoch mehr äusserlicher Art (vergl. Stählin S. 45—48). Der Hauptertrag der auf sie gerichteten Studien bleibt auch hier die Klarstellung des Handschriften-Verhältnisses. Dem Verf. ist die Herausgabe des Clemens für die Berliner Kirchenväter-Ausgabe übertragen.

Origenes.

1. Origines' Werke. 1. Band: Die Schrift vom Martyrium. Buch I—IV gegen Celsus. — 2. Band: Buch V—VIII gegen Celsus Die Schrift vom Gebet. Herausgegeben im Auftrage de Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Paul Koetschau. XCII, 374 S. VII, 545 S. Leipzig, 1899. Hinrichs. M. 28.

2. Paul Wendland: P. Koetschau's Origenes-Ausgabe (Göttinger Gel. Anz. 1899, 276—304).

3. P. Koetschau, Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' exhortatio, Contra Celsum, de oratione. Entgegnung etc. Leipzig 1899. Hinrichs. M. 1,60.

4. P. Wendland, Koetschau's krit. Bemerkungen. (Göttinger Gel. Anz. 1899, S. 613—622).

5. H. H. Davies: Origen's theorie of Knowledge (The American Journal of Theologie 1898, S. 737—762).

6. W. Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und Origenes (Zeitschr. f. Theologie und Kirche X 1900, S. 167 bis 188).

7. G. Capitaine, de Origenis ethica. VI, 216. Münster 1898. Aschendorff. M. 4,50.

8. G. Bordes, L'apologétique d'Origène d'après le Contre Celse. (Thèse) 78 S. Cahors. 1900.

1—4. Von der neuen Ausgabe des Origenes seitens der Berliner Akademie liegen bereits drei Bände vor, von denen in unsern Bericht zeitlich wie besonders wegen des Anti-Celsus die zwei ersten fallen. Erledigen wir zunächst das Textkritische. Die Schrift vom Martyrium, bisher nur nach einer lückenhaften Baseler Handschrift (saec. XIV) edirt, die sich jedoch als Abschrift einer Pariser (saec. XV?) herausgestellt hat, giebt K. nach dieser letzteren und nach einem Venediger Codex (saec. XIV), der vorzugsweise den Herausgeber in Stand setzte, zum ersten Mal einen vollständigen Text zu bieten. Beide Handschriften sind aber wahrscheinlich wieder Copien der Vaticanischen (gr. 386), in welcher jetzt nur noch der Anti-Celsus vorliegt, die Schrift vom Martyrium aber fehlt. Doch kommen für den Anti-Celsus noch 6 Handschriften der Philokalia in Betracht, jenes Auszugs aus den Werken des Origenes, den einst Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz herstellten, und der etwa den siebenten Theil des Anti-Celsus mitenthält. Jene 6 Handschriften beruhen nach K. wahrscheinlich auf einem und demselben Archetyp, werden indess vom Heraus-

geber durchweg hinter die Vaticanische Handschrift zurückgestellt. Die Schrift vom Gebet kann nur noch aus einer Handschrift zu Cambridge entnommen werden. Alle diese Handschriften sind mit wenig Ausnahmen, für welche Hülfskräfte nöthig wurden, vom Herausgeber selbst neu verglichen, und in dem (deutsch-geschriebenen) krit. Apparat sorgfältig verwerthet. — Allein seine kritischen Grundsätze bezüglich der Benutzung der Handschriften sind nicht unangefochten geblieben; es hat sich darüber zwischen ihm und seinem Recensenten Wendland eine lebhaft geführte Controverse erhoben. Ueber den Verlauf derselben orientirt eingehender eine Anzeige von Jülicher in der Theol. Litteraturzeitung 1899, 20, S. 558ff. In der Hauptsache handelt es sich darum, ob K. beim Anti-Celsus mit Recht den Archetyp der 6 Philokalia-Handschriften hinter die Vaticanische Handschrift zurückgesetzt habe, welche Wendland vielmehr für die minderwerthige hält. — Ungewöhnlich muthen in den Prolegomenen des Herausgebers eine Anzahl Erörterungen in usum Delphini an (vergl. krit. Bemerkungen S. 59: „für Anfänger und Nichttheologen"), nicht bloss literar-historischer Art über Zeit, Ort, Zweck, Gliederung der edirten Schriften, sondern auch, zur Erleichterung des Verständnisses speciell des Anti-Celsus, über des Origenes literarische Gelehrsamkeit, sein Verhältniss zur griechischen Philosophie und sein theologisches System. Dergleichen war sonst in Textausgaben modernen Ursprungs nicht üblich; man beschränkte sich — und gewiss mit Recht — darauf, für einen verbesserten Text zu sorgen und für dessen inhaltliches Verständniss die Leser selbst sorgen zu lassen. Wie dem sei — der Zweck dieses Berichtes bringt es mit sich, diese Orientirungsversuche etwas näher zu beleuchten. Zunächst fällt auf, dass der Herausgeber diese Belehrungen, wie er sie zur Einführung in die Lectüre des Anti-Celsus bestimmt hatte, so auch ausschliesslich auf Grund dieser einen Schrift geben zu müssen geglaubt hat. Ist nun auch allerdings für die Behandlung eines Themas wie „Origenes' Kenntniss der griechischen Literatur und des griechischen Alterthums" zufällig gerade der Anti-Celsus die Hauptquelle, so kann doch das Gleiche bekanntlich keineswegs mit Bezug auf Origenes' Verhältniss zur griechischen Philosophie und sein theo-

logisches System gesagt werden. Dass die erste lediglich philologische Aufgabe vom Verf. auf Grund seiner Quelle mit der erforderlichen Exactheit und im Wesentlichen ausreichend gelöst wird, versteht sich. Für die zwei anderen aber war Letzteres, trotz alles auch hier zu Tage tretenden philologischen Sammelfleisses bei der Beschränkung auf den Anti-Celsus und namentlich unter Ausschluss von de principiis ganz unmöglich. Durch die erhaltene Auskunft wird der Leser garnicht in den Stand gesetzt, das Einzelne im Lichte des Gesammtzusammenhanges von Origenes speculativem System zu sehen, zumal die Auffassung des Verf. von diesem System schon vermöge seiner eingestandenen Abhängigkeit von Harnack eine durchaus einseitige ist. Zwar wird p. XXXVIII noch im Allgemeinen richtig gesagt: „Die Stellung der griechischen Philosophie gegenüber sei dem Origenes durch sein Christenthum vorgezeichnet . . . . In seinen philosophischen Grundanschauungen stehe er zwar den Platonikern am nächsten, trenne sich aber auch von diesen überall da, wo ihm sein christlicher Glaube eine unüberschreitbare Grenzlinie zieht.“ Allein die nachfolgende Darstellung entspricht dieser Bemerkung nicht; namentlich aber erkennt der Verf., wie es scheint, nicht an, dass Origenes sich auch in solchen Lehren von den Platonikern sehr deutlich trennt, die nicht gerade direct mit seinem „christlichen Glauben“ zusammenhängen, sofern unter diesem nur der dogmatische Kirchenglaube verstanden sein soll, wohl aber im Interesse seiner Auffassung des Christenthums als reiner Geistesreligion von ihm ausgebildet worden sind. Sehr überrascht daher schon die (p. XXXVIII f.) gleichfolgende Aufzählung einer Anzahl von selbstverständlichen Differenzen mit Epikuräern, Peripatetikern, Stoikern (Körperlichkeit Gottes und identischer Welterneuerung), Pythagoräern (Seelenwanderung), Platonikern (Weltperioden), sowie insbesondere des Tadels von Sokrates' Asklepios-Opfer und Plato's Artemis-Opfer, mit der Schlussbemerkung: „Damit hat Origenes ausgesprochen, was ihn von der griechischen Philosophie, auch von der Platonischen, trennt“. Bei Aufzählung der Lehren andererseits, denen Origenes zugestimmt haben soll, weil er sie mit dem Christenthum vereinbar fand,

begegnen dann neben vergleichsweisen Aeusserlichkeiten auch so wichtige Thatsachen wie die, dass Origenes in der Frage, ob Gott Sterbliches geschaffen habe, sich mit den Stoikern gegen Plato entschieden habe; oder die, dass er die Lehre der Stoiker von der gottgleichen Glückseligkeit des Weisen der christlichen von der Vereinigung des vollkommenen Menschen mit dem Logos „ähnlich“ gefunden habe, ohne dass der Verf. es für angezeigt hält, auf die tiefgreifenden Unterschiede hinzuweisen, die trotz dieser „Aehnlichkeit“ zwischen der stoischen und der Origenistischen Auffassung bestehen. Auch begnügt er sich im Weiteren mit der Bemerkung: dass Origenes viel von der stoischen Ethik herübergenommen habe, zeige schon der ausgedehnte Gebrauch der stoischen Termini. Und doch hätte schon in der auch vom Verf. sofort anerkannten Unvereinbarkeit des stoischen Pantheismus mit der christlichen Gottesidee der Anlass gelegen, zu zeigen, wie nothwendig eben diese Differenz die eben vorher bemerkte Coincidenz mit der ethischen Denkweise der Stoiker einschränken musste. Allein solche Zusammenhänge entziehen sich dem stets nur auf Einzelheiten gerichteten Blicke des Verf.'s vollständig. Dies zeigt sich im Folgenden sofort noch drastischer. Zunächst werden Origenes' „philosophische Grundanschauungen“ von Gott und Welt ohne Weiteres als platonisch bezeichnet, was durch die selbstverständliche Bemerkung, dass er Plato vielfach besonders anerkenne, und sein theologisches System vom Platonismus „stark beeinflusst“ sei noch keineswegs bewiesen ist; — es kommt eben darauf an, wie weit Letzteres der Fall war. Aber freilich, wenn der Verf. Origenes' Platonismus — mit Harnack — aufs unwidersprechlichste erhärtet zu haben glaubt, indem er schliesslich sagt: „bildet doch gerade der Gedanke von der Unveränderlichkeit Gottes die Norm seines Systems“, so ist das ein Fingerzeig, woher diese ganze Urtheilsweise stammt. Es dürfte doch schwer sein, ein System christlicher Dogmatik aufzuweisen, das auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, ohne die Unveränderlichkeit Gottes zur Norm zu erheben. Die Ritschl'sche Dogmatik freilich, nicht bloss von der platonischen, sondern von aller Philosophie sich emanzipirend, setzt auch diesen speculativen Canon ungenirt aus

den Augen, indem sie Gott, soweit es ihr passt, auf das naivste anthropomorphisirt. Geradezu falsch berichtet aber der Verf. weiter, wenn er behauptet, Origenes habe die Platonische Ansicht von der Materie ausdrücklich gebilligt. Wie wenig das im Gesammtsystem des Origenes, das jeden metaphysischen Dualismus tilgt, der Fall ist, weiss jeder auch nur oberflächlich Unterrichtete. Allein auch an den vom Verf. hier citirten Stellen c. Cels. III, 41. IV, 60. 61 ist es nicht der Fall. An der ersteren Stelle „billigt“ Origenes nichts, als die Fähigkeit der Materie, alle möglichen Qualitäten anzunehmen. An der anderen redet er zuerst nur referirend von der Ansicht derer, die die Materie für ungeworden halten, stellt aber daneben die Ansicht, dass sie geworden sei, als möglich hin, doch sei darüber jetzt nicht zu verhandeln. Jedermann weiss aber, dass er selbst eben dieser letzteren Ansicht war, und nicht der „platonischen“. Alles übersteigt endlich, dass der Verf. — wiederum unter Berufung auf Harnack — seine Leser dahin belehren zu dürfen glaubt, dass Origenes „in der Frage nach dem Ursprung und Wesen des Bösen ganz auf der Seite Plato's stehe“, unter Citirung von c. Cels. IV, 62. Hier ist jedoch die Erörterung lediglich auf die Frage eingeschränkt, ob das Böse vermehrt oder vermindert werden könne, und „gebilligt“ wird hier bei Plato nichts, als dass nach demselben allerdings eventuell eine Verminderung des Bösen auf Erden bewirkt werden könnte, aber mehr freilich nicht, weil dasselbe unter den Menschen nicht könne ausgerottet werden; was unter den besonderen Voraussetzungen des Origenes auch für diesen ja lediglich selbstverständlich ist.[2]) So ist über zwei der weitreichendsten Differenzen zwischen Plato und Origenes, seine Ansicht von der Materie als unselbständiger Hülle des endlichen Geistwesens und vom Ursprung des Bösen aus der Freiheit des endlichen Geistes ein Strich gemacht. Wie namentlich Letzteres einem Herausgeber möglich war, der eben erst die Cpp. c. Cels. IV, 65, 66 hatte drucken lassen, wo Origenes gerade diese seine Ansicht, im Unterschied von der Platonischen, deutlich hervortreten lässt, ist schwer

---

[2]) Hiermit erledigen sich auch die vom Verf. citirten Bemerkungen Harnacks, Dogmengesch. I S. 523 f. am Schluss der Note.

begreiflich. Ueberraschen aber kann nicht, dass der Verf. nunmehr „dieser grossen Uebereinstimmung mit Plato" nur zwei „erheblichere" Differenzpunkte gegenüberzustellen weiss, nämlich dass jener an den Staatsgöttern festgehalten und seine Werke nur für Wenige geschrieben habe! (p. XLII.) Ueberraschen kann ferner ebensowenig, dass der Verf. dann als „theologisches System des Origenes" eine Reihe aus dem Anti-Celsus erhobener theologischer Ansichten seines Autors vorführt, aus denen gerade der systematische Zusammenhang der Weltanschauung desselben gar nicht zu ersehen ist, so dass gerade diejenigen Stellen des Anti-Celsus den „Anfängern und Nichttheologen" dunkel bleiben müssen, in denen Origenes ein näheres Eintreten auf die berührten Probleme ablehnt, unter Hinweis auf anderweitige Erledigung derselben.

5. Davies' anregende Arbeit über Origenes' „Erkenntnisstheorie" wählt sich zwar einen schwer zu substantiirenden Gegenstand, dafür freilich aber auch gerade den, der direct auf die unterscheidende Eigenthümlichkeit der alexandrinischen Theologie im Unterschied sowohl von der antiken als der modernen Denkweise hinführt. Dieses Eigenthümliche besteht darin, dass Origenes den Erkenntnissvorgang geradezu als einen im Willen des selbstbewussten Subjects wurzelnden ethischen Befreiungsvorgang auffasst, dessen Ziel die reale Wiedervereinigung mit dem rein geistigen, mit dem Affect der Liebe umfassten Guten ist (S. 741 bis 743). Der ganze Process geht von dem Willensact des Glaubens an den Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre aus, entwickelt sich aber von da aus direct zur vollen Erkenntniss, weil jene die Offenbarung eben der Vernunft selbst ist. Und der Befreiungsvorgang im Erkennen kann und muss gelingen, weil das erstrebte Gute höchste Realität (Gott) ist, und die Vernunft der sich offenbarenden absoluten Persönlichkeit mit der endlichen vernünftigen Persönlichkeit in einem Verhältniss der „Identität", steht, — von welchem freilich nicht ganz klar wird, wie der Verf. es bei Origenes sich denkt und ob er hier nicht doch zu viel modernes Pantheisiren hineinbringt. In jedem Fall zeigt sich, dass Origenes zunächst in der Beziehung antiker Denker ist, dass

seine „Erkenntnisstheorie“ einfach in seinen metaphysischen Voraussetzungen mit einbegriffen ist; und auch darin theilt er noch lediglich die Richtung der Philosophie seiner Zeit, dass es ein religiöser Impetus ist, von dem sein Denken ausgeht. Aber dass dieser religiöse Impetus in seinem Entstehen wie in seiner Wirkungsweise durch und durch ethisch bestimmt ist, darin zeigt sich seine christliche Eigenthümlichkeit. Dies erkennt der Verf. sehr richtig, wenn er, zu den Einflüssen übergehend, unter denen diese Erkenntnisstheorie sich bildete, zwar einerseits die synkretistische Lage der Zeit überhaupt in Betracht zieht, innerhalb derselben aber auch die umprägende Kraft des sittlich-religiösen Princips des Christenthums anerkennt, welches dem Erkenntnisstriebe neue Ziele und Impulse gab, indem es die Bedingtheit des höheren Erkennens durch den sittlichen Charakter der Persönlichkeit enthüllte (S. 753). Die alexandrinische Theologie erhob den in der Pistis mit liegenden sittlichen Willensact zur conditio sine qua non aller Wahrheitserkenntniss, wenn sie an letzterer auch der griechischen Philosophie einen Antheil zuerkannte. Ihre Logoslehre führte dann freilich dazu, dass sie die in der Schrift bezeugte Thatsache der Incarnation als Hauptobject des „Glaubens“ ansah und an ihr als dem eigentlichen Orientirungspunkt für das gesammte Erkennen festhielt; dem ordnete sie Alles unter, sowohl das sonst noch angeeignete Begriffsmaterial platonischer Herkunft, als auch dasjenige, was sie für den Ausbau der christlichen Ethik von den Stoikern entlehnte; für dieses Einschmelzungsverfahren hauptsächlich durch Philo geschult, und durch den Wunsch beflügelt, die Prostituirung der „Gnosis“ durch den häretischen Gnosticismus als gegenstandslos zu erweisen. Dabei ist dem Verf. indess durchaus gegenwärtig, wie sehr Origenes über Philo wie über den gesammten früheren Platonismus durch Ueberwindung seines metaphysischen Dualismus — wiederum geistig-christlich — hinausschreitet. So sehr der Verf. nach alldem aufmerksam ist auf den christlichen Zug bei Origenes, so sieht doch auch er nicht, dass Origenes' „Erkenntnisstheorie“ von der der Stoiker bezüglich der Gruppirung von Erkennen und Wollen zu einander differirt. Der Verf. identificirt die beiderseitigen An-

sichten (S. 757 f.); jedoch mit Unrecht. Den Stoikern ist Erkenntniss und Tugend identisch von dem sokratischen Gesichtspunkt aus, dass das Erkennen durch seine Resultate den Willen determinirt. Bei Origenes ist umgekehrt alles richtige Erkennen bedingt durch Herzensreinheit, welche durch Motive erreicht wird, die der religiöse Glaube auslöst. Dies ist auch an sich, und darum ebenso auch heute, genuin-christlich; nur bestehen verschiedene Nüancirungen je nach der Art, wie das Vorstellungsmoment innerhalb des „Glaubens“ gefasst wird. Dasselbe kann den Charakter der Einfachheit und Freiheit der ersten evangelischen Verkündigung tragen, oder — wie bereits in der frühkatholischen Zeit, und so auch bei Origenes — festere Formen dogmatischer Tradition angenommen haben, und so bereits ein unvollkommenes Analogon zum Erkennen darstellen; und dann ist allerdings die Verwechselung mit der stoischen Ansicht nahegelegt. Allein, wie schon oben zu Clemens bemerkt ist: ausschlaggebend ist der Blick auf die psychische Stellung der sittlichen Wirkung. Bei Origenes ist das Erkennen nur eine Fortsetzung der durch die Motivkraft des Glaubens bereits ausgelösten Willensreaction gegen die Sünde als abnormen Willensact, und kann sich gerade auch auf diesen Glauben, seinen Inhalt und seine sittliche Wirkung, reflexiv richten. Bei den Stoikern ist das Erkennen selbst, als lediglich intellectuelle Bewegung, das einzige Mittel zur Reform des Willens, wie andererseits die πάϑη im intellectuellen Irrthum über den Werth der Lebensgüter wurzeln. Die Einsicht in diese Ueberschätzung der Wirkung des blossen Intellects auf den Willen, welche dem antiken Denken bis zuletzt eigenthümlich blieb, ist specifisch christlich, und ihr Auftreten ein sicherer Gradmesser für das Mass der Unabhängigkeit der christlichen Denker in antiker Umgebung. Es liegt darin das factische Erscheinen einer specifisch neuen Form der Religion und ihres Verhältnisses zur Moral. Am nächsten auf antikem Boden läge zur Vergleichung mit der christlichen Erfahrung von der sittlichen Motivkraft des Erlösungsglaubens der platonische Eros, wäre er nicht einerseits selbst erst Resultat eines Erkennens, und andererseits verlassen von dem Moment persönlicher Beziehung mit der Gottheit, ohne das auch

der christliche „Glaube“ die ihm anhaftende Eigenthümlichkeit, willensbewegender Affect zu sein, nicht haben könnte.

6. Schüler will behufs einer Vergleichung der Systeme von Origenes und Plotin vom Begriff der Seele ausgehen in der Erwägung, dass von diesem aus sich die Fassung der oberen wie der unteren Principien beiderseits wesentlich bestimmt. Indess giebt der Verf. hier zunächst nur etwas Vorläufiges ohne nähere Quellenbelege. Daher ist es besser, eine spätere ausführlichere Darlegung abzuwarten. Dass schliesslich Plotin wegen seiner Mystik als der religiösere, Origenes aber wegen seiner concreteren speculativen Auskünfte als der intellectualistischere erscheinen soll, dürfte auf einen psychologischen Formalismus der Beurtheilung hindeuten, der doch von dem Inhalt der beiderseitigen Ueberzeugungen — auf der einen Seite ein metaphysisch-logisches Pyramidal-System, auf der andern ein lebensvoller Erlösungs-Vorgang — wohl allzusehr abstrahirt. —

7. Capitaine hat es unternommen, Origenes als christlichen Ethiker zu behandeln, was ähnlichen Schwierigkeiten begegnet, wie die Herausholung seiner Erkenntnisstheorie. Denn Origenes begreift die ethische Entwicklung und Vollendung des Menschen ganz ähnlich wie die Entwicklung seiner Erkenntniss als Form der allmählichen Reactivirung seines ursprünglichen metaphysischen Wesens. So wenig es daher bei ihm eine besondere Behandlung der Erkenntnisstheorie giebt, so wenig auch eine solche der Ethik. Die Heranbringung solcher Kategorien an Denker, bei welchen sie sich entweder noch nicht, oder nicht mehr zu besonderen Disciplinen herausgebildet haben, bedingt immer eine Art examinatorischen Verfahrens, wobei die historische Stellung des Befragten zunächst ignorirt wird, um erst als Untersuchungsergebniss hervorzutreten. Wenn dabei der Standpunkt des Examinirenden zugleich sich als ein apodictischer geltend macht, pflegt das Untersuchungsergebniss zugleich eine Censur zu enthalten. So ist es auch hier. Denn der Standpunkt des Verf. ist der katholisch-kirchliche, der bekanntlich nicht discutirt, sondern nur urtheilt, oder censurirt. Ist dabei freilich das Untersuchungs-Object ein Repräsentant der kirchlichen Autorität, so ergiebt sich das Bemühen, ihn dem ange-

legten Massstab entsprechend zu finden, und dann eventuell seine historische Wirklichkeit zu alteriren. So fanden wir es — wenigstens theilweise — oben bei der Behandlung des Clemens als Ethikers durch Conrad. Beim Verf. sind wir indess in besserer Lage: denn Origenes ist ja kein Repräsentant der Autorität, sondern von dieser letzteren mehr oder weniger preisgegeben. Daher kann seine geschichtliche Eigenthümlichkeit zu Worte kommen; ja sie kann sogar theilweise der Gegenstand von Rehabilitationsbestrebungen werden, ohne dass der Verdacht berechtigt wäre, der Verf. suche bei einem solchen Heterodoxen nach Stützen für sein kirchliches System. Er behandelt seinen Stoff in folgenden Abschnitten: 1. de hominis natura; 2. de fine hominis; 3. de notione boni; 4. de lege; 5. de conscientia, de libero arbitrio, de gratia; 6. de variis agendi motivis et gradibus perfectionis; 7. de virtute; 8. de peccatis. In einer Appendix folgen dann noch die Lehrstücke: de praeexistentia animarum; de poenis et igne aeterna. Diese Abtrennung geschieht indess nicht, um die Lehre von der Präexistenz aus der sonstigen Darlegung von Origenes Anschauungsweise auszuscheiden und letztere so der kirchlichen etwa anzunähern, sondern nur, um sie wie die Lehre von der Apokatastasis gegenüber dem Rettungsversuche Vincenzi's (Rom, 1864f.) als bei Origenes thatsächlich vorhanden zu erhärten. Sonst macht der Verf. die Präexistenzlehre sammt dem ganzen metaphysischen Zusammenhange, in welchem sie steht, zur Grundlage seiner Darstellung (vergl. proœmium und Cap. 1. u. 2). Gerade für die Anthropologie des Origenes beweist der Verf. einen hervorragend unbefangenen Blick. Auch sonst weiss er, in näherem Anschluss an Dénis das Verhältniss des Origenes zu Plato und zur Stoa so darzustellen, dass nicht einseitig die Abhängigkeit, sondern auch die christliche Selbständigkeit hervortritt. Um so auffallender ist es, wenn er (S. 108) in der Freiheitslehre des Origenes die stoische wiedererkennen zu dürfen glaubt. Die apologetische Tendenz, resp. das Eintreten für den katholischen Charakter des Origenes macht sich naturgemäss da besonders bemerkbar, wo in der That bei demselben die specifisch katholischen Ideengruppen hervortreten, wie in den Abschnitten de lege, de peccatis, sowie in der Verdienst- und Gnadenlehre. Die eigentlich ethischen

Gesichtspunkte und Lehren endlich hat der Verf. mit anerkennenswerther Beherrschung des weitschichtigen Materials gesammelt und dargestellt. Bezüglich der Apokatastasis unterscheidet er eine esoterische Lehrweise des Origenes von der exoterischen, in welche die Lehre von ewigen Höllenstrafen sich einfügt. —

8. Bordes giebt ein Referat über den Inhalt des Anti-Celsus, und charakterisirt dann die apologetische Methode des Origenes: den Zweck und Plan seiner Widerlegung, seinen Gegner, seinen philosophischen Standpunkt wie seine Stellung zum Wunder- und Weissagungsbeweis. Er findet hier wenig Originelles, aber auch weder hier noch im allegorischen Schriftgebrauch die eigentliche Stärke dieser Apologetik — sehr mit Recht: denn auf diesen Aussenposten war Celsus eben von bedrohlicher Stärke. Wohl aber sieht der Verf. andererseits richtig, dass die Geltendmachung der sittlichen Kraft wie des geschichtlichen Erfolgs des Christenthums den Punkt traf, wo Celsus schwach war, sofern er das Christenthum hierin weder innerlich überhaupt verstand noch auch nur äusserlich gebührend würdigte.

Lactantius.

1. Lactantii opera omnia. Partis II, fasc. II: Caecilii, qui inscriptus est „de mortibus persecutorum“ liber, vulgo Lactantio tributus. Rec. S. Brandt et G. Laubmann XXXVI, 169—568. Wien, 1897. Tempsky. M. 6,40. Daraus separat: L. Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum vulgo Lactantio tributus ed. S. Brandt IV, 50. Wien, 1897. Tempsky. M. 0,60.
2. A. Knappitsch, Lactantius: Gottes Schöpfung. Aus dem Lat. übertragen und mit sachl. und sprachl. Bemerkungen versehen. 69 S. Graz 1898. Styria. M. 1,35.

1. Nur um den Abschluss der Lactanz-Ausgabe von Brandt und Laubmann auch in diesen Blättern nicht unverzeichnet zu lassen, erwähnen wir hier die obigen Ausgaben des Buches de mortibus persecutorum. Sonst gehört weder diese Schrift noch die über ihren Autor geführte Controverse in diesen Bericht. In den

Prolegomena handelt es sich wesentlich um den einen cod. Colbert. (saec. XI). auf dem unsere Kenntniss des Buches allein beruht; um seine Entdeckung, bisherige Benutzung und die Bemühungen der Herausgeber bezüglich seiner Entzifferung. Nach einem Referat über die bisherigen Ausgaben hält der Verf. schliesslich seine These von der Unechtheit des Buches im Wesentlichen aufrecht. S. 241—568 erhalten wir die mühe- und verdienstvollen Register zur Gesammtausgabe des Lactanz, hergestellt vom Herausgeber.

2. Auf der Brandt'schen Ausgabe beruht bereits auch die Uebersetzung von Lactanz de opificio dei von Knappitsch. Der Verf. hielt die Schrift, besonders wegen ihrer Polemik gegen die epikuräische Kosmologie auch heute noch für lesenswerth, und versieht sie mit sachlichen, die naturwissenschaftlichen Irrthümer berichtigenden Noten, am Schluss auch mit philologischen Excursen.

E. Rocholl, Plotin und das Christenthum (Diss. von Jena). 29 S. Krefeld 1898.

Abschliessend für die drei ersten Jahrhunderte wie einleitend für die folgenden mag hier noch eine Dissertation über Plotins Verhältniss zum Christenthum erwähnt werden. Der Verf. giebt zuerst (S. 1—17) eine Uebersicht über die Verschiedenheiten zwischen Plotinischer und christlicher Weltanschauung, in welcher ihm die erstere recht inferior erscheinen will gegenüber der letzteren mit ihrem persönlichen Gott, ihrer persönlich freien Vorsehung, ihrem Menschwerdungs-Dogma, ihrer Teleologie der freigewollten Zwecke, ihrer anthropocentrischen Orientierung. Dabei tritt nicht hervor, dass der Verf. die Schwierigkeiten vollaus würdigt, durch welche diese sämmtlichen „christlichen" Positionen zu ebensovielen colossalen Problemen werden. Und dass zu deren Lösung die christliche Theologie sich in weitem Umfang gerade der Hülfen bedient hat, die ihr der hier so benachtheiligt erscheinende Gegner darreichte, das ist eine Auskunft, deren allzu kurze Andeutung am Schluss der Arbeit (S. 28f.) den Leser angesichts dieses ersten Theils entschieden überraschen muss. Der dazwischen stehende Abschnitt über das Verhältniss der Ethik Plotins zu der des Christenthums ist demgegenüber wesentlich werthvoller. Man merkt, dass der Verf. hier

an Euckens Ausführungen (in den „Lebensanschauungen der grossen Denker") einen besser orientirenden Anhalt fand, der ihn besonders bezüglich des Christenthums über den Horizont kirchlich hergebrachter Vorstellungen hinaus — an die hier nur noch etwa Christi „stellvertretender Opfertod" erinnert — und mehr in das Wesen der Sache führte. So erhalten wir hier eine hübsche Parallele zwischen Plotins ethisch-negativer Tendenz zur „Entmenschlichung" und Erhebung ins Allgemeine und der christlichen Werthung des Individuums in Verneinung wie Bejahung desselben; zwischen Plotins Ablehnung und der christlichen Erhebung des Leidens; zwischen Plotins äusserlicher Betrachtung der Sünde als Sinnlichkeit und der christlichen Auffassung derselben als innerlich erfolgender Willensabweichung —; wobei allerdings die schliessliche Gegenüberstellung von Neuplatonismus als „verwickelter Speculation" und Christenthum als „einfacher" Lösung aller dieser Fragen — trotz Jacob Burckhardt — seltsam berührt. Mit der „Einfachheit" des Christenthums hat es eine eigene Bewandtniss. Sie ist vorhanden, gewiss. Aber es hat eine Weltgeschichte gekostet, sie zu finden, und es wird noch eine Weltgeschichte kosten, sie zu behaupten.

VI.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1899 und 1900.

Von

H. Gomperz.

Da in der Berichtsperiode keine Arbeiten erschienen sind, die speciell Kyniker, Kyrenaiker, Megariker, Akademiker oder Peripatetiker zu Gegenständen hätten, so gliedert sich dieser Bericht von selbst in die vier Hauptabschnitte: A) Allgemeine Geschichte der antiken Philosophie; B) Sokrates; C) Platon; D) Aristoteles. Zwischen dieselben werden sich dann von selbst solche Schriften einschieben, welche den Uebergang von einem zum andern bilden, indem sie sich mit dem Zusammenhang der betreffenden Personen und Lehren beschäftigen.

A) Allgemeine Geschichte der antiken Philosophie.

H. Ritter et L. Preller, Historia philosophiae Graecae. Editio octava quam curavit Eduardus Wellmann. Gotha, F. A. Perthes. 1898. IV u. 598 S.

Das treffliche und bewährte Werk erscheint hier in neuer Auflage, die diesmal E. Wellmann allein besorgt hat. Der Umfang ist gegenüber der 7. Auflage gleich geblieben, und auch der Inhalt scheint, soweit ich nach Stichproben urtheilen kann, abgesehen von der Anführung der neuen Litteratur, keine wesentliche Veränderung erfahren zu haben.

Abr. Eleutheropulos, Privatdocent an der Universität Zürich, Wirthschaft und Philosophie I. Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechenthums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände. Zweite vervollständigte und umgearbeitete Auflage. Berlin, E. Hofmann u. Co. 1900. XIV u. 382 S.

Um die Geschichte der Philosophie war es nach der Meinung des Verfassers bisher übel bestellt. Denn „dass die Philosophie der nothwendige Ausdruck eines gewissen Kulturzustandes sein konnte und dass in ihrer Geschichte vielmehr ein Wegweiser zur Bestimmung des kulturellen Zustandes einer gewissen Zeit zu erblicken war, kam noch Niemandem zum Bewusstsein, trotzdem, dass man es sonst thatsächlich verwirklichte“ (S. 4). Seine Auffassung der Philosophiegeschichte formulirt er nun kurz dahin: „Die Philosophie erfüllt ein Zeitbedürfniss, aber der Persönlichkeit des Philosophen entsprechend“ (S. 17). Hierin liegt aber eine doppelte Behauptung: 1. jede theoretische Weltanschauung dient nur zur Begründung und Rechtfertigung einer praktischen Lebensauffassung; und 2. diese letztere muss stets in ihrer socialen und ökonomischen Bedingtheit dargestellt werden. Mit Rücksicht hierauf gliedert E. seine Darstellung nach 5 Perioden. In der ersten: „Die Vorbereitungen für das werdende Griechenthum“ (S. 43ff.), treffen wir noch keine eigentliche Philosophie an. Ganz anders in der zweiten: „Das werdende Griechenthum“ (S. 67ff.). Hier führt uns der 2. Abschnitt nach Jonien, und im 1. Capitel: „Der Höhepunkt des jonischen Wohlstandes und die Rechtfertigung der entsprechenden Lebensauffassung“ erfahren wir, wie sich E. auf Grund seiner Voraussetzungen die jonische Naturphilosophie zurechtlegt — ich meine dasjenige, was man bisher so genannt hat; denn E. belehrt uns (S. 79, Anm.): „Es giebt keine Naturphilosophie und sonst ein ähnlicher Unsinn (ich spreche jedoch von den Griechen); es giebt nur eine Philosophie und das ist eine Lebensauffassung“. Hiermit steht es aber so. „Der jonische Wohlstand hatte das Volk mit der Zeit seinem Verderbnisse sehr nahe gerückt — — —. Die Poesie der Vergangenheit entartete nunmehr als blosse Genusssucht — — —“ (S. 77). „Man lebte, weil man

lebte und um zu geniessen. Das war thatsächlich die Lebensauffassung vom ganzen Jonien“ (S. 78). Hierdurch entstand aber nun ein Problem. „Es kam darauf an, nämlich zu beweisen, dass die Art und Weise der jonischen Lebensführung auch richtig sei. Thales unternimmt es dadurch, dass er ein Weltbild entwirft, in welchem nothwendig auch dem Menschen seine Stelle angegeben und somit auch seine Lebensführung nachträglich bestimmt wird“ (S. 79). „Mit der Annahme des wässrigen Ursprungs der Welt hatte aber der Philosoph jene Lebensführungsfrage seinerseits kurzweg gelöst“ (S. 80). „Diese Lösung des Problems aber war mehr andeutungsweise als wirklich geschehen“ (Ebd.). Kein Wunder also, wenn wir des Befriedigenden dieser Lösungsmethode erst an dem ausgeführteren Systeme des Anaximander inne werden: „— — — Die Erde, nach Anaximander walzenförmig, war aber ursprünglich in flüssigem Zustande und ist nur mit Hülfe des umgebenden Feuers vertrocknet, indem auch der salzig und bitter gewordene Ueberrest in die Meerestiefe zusammenrann. Dies führt nunmehr unmittelbar zu der Beantwortung der Alltagsfrage nach der Richtigkeit der bestehenden Lebensauffassung: die Menschen sind, wie denn sonst auch alle übrigen Thiere, aus dem Urschlamme unter dem Einflusse der Sonnenwärme enstanden. Dass dabei nichts anderes, als eben nur das Schicksal nach echt griechischer, speciell jonischer Auffassung ins Spiel gekommen ist, versteht sich von selbst, und unser Philosoph giebt ihm auch dadurch den Ausdruck, dass er eine periodische Zerstörung und die Neuentstehung der Welt verkündet. — — —“ (S. 81). „Diese Lösung des Problems und die Rechtfertigung der allgemein jonischen Lebensauffassung dieses Zeitalters ist gewiss zweifelsohne überzeugend. Durch die zufällige schlammige Entstehung des Menschen wurde klar an den Tag gelegt, ob eine besondere Aufgabe für ihn überhaupt vorhanden sei“ (S. 82). Das 2. Capitel: „Der Ausbruch der Entartung und die Reformbestrebungen in Jonien“, geht von der Voraussetzung aus, dass nunmehr auch in Jonien „den wenigen Besitzenden die Unbemittelten massenhaft gegenüber“ standen (S. 83). „Es zieht nun . . Pythagoras aufs Feld, mit einem dorischen Lebensbilde die Heimath zu reformiren“ (S. 86). So ergab sich

aber die Nothwendigkeit, „auseinanderzusetzen, warum die neue Lebensauffassung die alte zu ersetzen hatte, und das war es dann, was die Pythagoreer nöthigte, den Nachweis zu liefern suchen, dass in dieser Lebensauffassung ein Gesetz obwaltet, welches geradezu das allgemeine Weltgesetz ist: das ist die Harmonie“ (S. 88). Und hieraus ergeben sich die einzelnen Bestimmungen der pythagoreischen Lehre. Aber nicht einfach die Entartung der Sitten war das Uebel, sondern „Der wirthschaftliche Kampf in Jonien“, den das 3. Capitel behandelt. Und da tritt uns denn zunächst „die proletarisch-demokratische Bewegung und ihre Lebensauffassung“ entgegen in — Xenophanes. „Dass Xenophanes der proletarischen Klasse angehört, ist die einstimmige Meinung der Berichterstatter, welche ihn für einen sehr armen Mann angeben“ (S. 98 Anm.). So wird auch seine Lehre begreiflich: „Er geht von jener einzig möglichen Grundlage der gesellschaftlichen Reform, nämlich von der Herstellung der Gleichheit und Einheit aller Bürger aus; er versucht aber vor allen Dingen diese Einheit und Gleichheit durch die Welteinheit, ja die Einheit des Alls zur Geltung zu bringen, so dass schliesslich die Einheit und Gleichheit der Bürger als eine nothwendige Folge der Einheit und Gleichheit des Alls betrachtet werden könne“ (S. 99). Und um diese Weltansicht gegenüber dem Zeugniss der Sinne zu behaupten, entstand die Erkenntnisstheorie (S. 101). Gegen diese Richtung wendet sich nun „der aristokratische Protest gegen die proletarischen Ansprüche und seine Lebenauffassung“ (S. 102). Der „stolze Aristokrat“ meinte, „dass die bestehende Ordnung zwar im Allgemeinen nicht zu verändern, wohl aber die Ueberschreitung der Schranken zu vermeiden sei; und in diesem Sinne tritt Heraklit als sittlicher Reformator seiner jonischen Heimath Ephesus auf, und bietet dem Xenophanischen, d. i. proletarischen Vorgange das Gegenstück . .“ (S. 104). Denn „die Entscheidung über die Richtigkeit oder Falschheit der gegenseitigen Ansprüche der Armen und Reichen hing also somit von der Bestätigung der Einheit und Gleichheit alles Seienden, wenn die Proletarier recht haben sollten, die Nothwendigkeit der Gegensätze (d. i. also die Ungleichheit aller) als des Naturgesetzes aber, wenn die Aristokraten ihre Interessen bei-

behalten sollten“ (S. 106). Wie sich nach E. aus diesen Praemissen die Heraklitische Lehre im Einzelnen entwickelt, das brauche ich wohl hier nicht auseinanderzusetzen, und ebensowenig, wie die Gründung von Elea als „ein demokratisch-proletarisch-kolonisatorischer Versuch“ den Xenophanischen Keim zur Parmenideischen Frucht entwickelt (S. 117ff.). In der dritten Periode, „Das gewordene Griechenthum“ (S. 124ff.), hat das demokratische Princip triumphirt. „Es handelte sich darum, die Besiegten ins Lächerliche zu ziehen.“ Dies leistete Zenon. „Zenons Tendenz ist nämlich gegenüber Allen, welche die Parmenideische Alleinslehre für lächerlich halten, zu zeigen, dass ihre Vielheitslehre noch lächerlicher ist“ (S. 144). Wenn nun aber auch ein „Oligarch“ wie Melissos dieselbe Lehre vertheidigt, so zeugt dies einerseits von dem allgemeinen Durchdringen der demokratischen Idee, andererseits aber „liegt es auf der Hand, dass ein derartiger Mann kein gescheidter Kopf sein kann“ (S. 146). Allein nicht alle Aristokraten dachten so, und es war deshalb an der Zeit, durch einen „Aufruf zur liebevollen Vereinigung aller Bürger“ die Reste der Zwietracht auszutilgen (S. 148ff.). Dies ist das Bestreben des Empedokles, dem wohl die besonderen Zustände seiner Vaterstadt hierzu den Anlass boten. „Friede und Eintracht ist das Mittel dazu; denn wenn die bestehenden elenden Verhältnisse in Agrigent eigentlich nur durch den Streit und die Zwietracht unter den Menschen hervorgebracht werden, so herrscht im goldenen Zeitalter, in jenem Zustande der Seligen, die Harmonie, die Liebe, die Freundschaft, die Eintracht. Aber mit der ganzen Welt verhält es sich so wie mit dem Menschen . . .“ (S. 152), und so entsteht die Lehre von νεῖκος und φιλία. Aber all diese Lehren haben noch eine wesentliche Beziehung auf die Vergangenheit. Der adäquate Ausdruck der Gegenwart ist das System des Anaxagoras. „Allerdings wissen wir darüber nichts, wie Anaxagoras sich über das Leben geäussert hatte; aber es liegt doch auf der Hand, dass er die gewöhnliche Lebensweise seines Zeitalters vollständig mit allen Anderen theilte; mag es auch sein, dass er sich darüber gar nicht geäussert hatte, so kann das eben nur dafür sprechen, dass man in einem blühenden Zeitalter keine Veranlassung haben kann, die

Lebensweise irgendwie zu berühren. Somit war es gleichsam eine dichterische Betrachtung, welche Anaxagoras aufstellte, um das Bestehende aus der Ordnung der ganzen Welt zu erklären. Der Hauptpunkt, um welchen sich das ganze Weltbild des Anaxagoras dreht, ist der Nus" (S. 159). Dieser soll die Welt ebenso ordnen, wie in der Blüthezeit von Hellas das ganze Leben durch den Geist geordnet ist. Und im Uebrigen wird nun die Anaxagoreische Kosmogonie durch die Forderung bestimmt, der Stoff müsse so beschaffen sein, dass er vom Nus geordnet werden könne (S. 163ff.). Dieselbe Zufriedenheit aber, der so Anaxagoras Ausdruck giebt, liegt auch dem Homo-Mensurasatze des Protagoras zu Grunde. Denn dieser Satz darf nicht mit Platon („der bezüglich des Theaetet nicht einmal der Bezeichnung eines Durchschnittsmenschenkopfes verdient") auf das Wissen bezogen werden. „Der Satz des Protagoras betrifft vielmehr die Werthurtheile, entsteht in Bezug auf das gewöhnliche Verhalten des Menschen, nämlich darauf, wie des Menschen Schicksal bestimmt wird — kurzum, der Satz entsteht in der Bestimmung des ethischen Verhaltens des Menschen zur Rechtfertigung der Sachlage in Athen" (S. 174 Anm.). Allein schon stehen wir an der Schwelle der vierten Periode: „Das vergehende Griechenthum". „Der Wohlstand Athens hat die wackeren Athener in verkommene Glückskinder verwandelt" (S. 182). Das Individuum löst sich aus der Gesammtheit und versucht, das eigene Wohl zu behaupten (S. 186). Es entsteht eine Jagd nach dem Glück. Und diese „materialistische Entfaltung des griechischen Lebens" (S. 185) repräsentirt der Eudämonismus des Demokrit (S. 187ff.). Indem sich aber dieser Eudämonismus zu dem überlieferten Götterglauben in Gegensatz stellt, wird Demokrit genöthigt, die Götter zu leugnen, und in weiterer Folge eine mechanische Erklärung der Naturerscheinungen zu liefern: so entsteht aus seinem Eudämonismus sein Atomismus (S. 192ff.). Dieser selbe „Materialismus" ist es aber auch, dem die jüngeren Sophisten Ausdruck geben (S. 205ff.). Zwischen dieser Ueppigkeit und der Schlichtheit der vorhergehenden Epoche macht sich nun aber ein empfindlicher Gegensatz fühlbar. „Wer hat nun recht? — lebte man in der alten Zeit so, wie man leben soll, oder ist dies nur

jetzt der Fall?“ Weder ein der alten Generation angehörender Greis noch ein der neuen angehörender Jüngling kann diese Frage beantworten. „Aber der reife Mann, der ist es, der die Frage richtig stellt; denn trotzdem, dass er . . . nicht ganz vorurtheilslos sein kann, so ist er doch als der Erste der richtigen Auffassung, dass über jene Frage nur so entschieden werden kann, dass nicht die alte Zeit willkürlich lobgepriesen und die neue verdammt werde oder auch umgekehrt, sondern vielmehr dass erst über das Leben überhaupt ein Begriff gebildet wird. Dieser Begriff ist das Mass, woran sodann jene zwei Lebensrichtungen gemessen werden können. Allerdings ist auch die Bestimmung dieses Masses nicht von irgend einem Vorurtheil, von irgend einer Lebensrichtung frei; immerhin ist es doch klar, dass das neue Verfahren mindestens formal rein wissenschaftlich ist“ (S. 220). Hiermit ist nach E. die Stellung des Sokrates gekennzeichnet, zugleich aber auch seine Lehre bestimmt, insofern der Tugendhafte jenes Mass kennen und also auch umgekehrt das Wissen um die Tugend diese bedingen muss (S. 231f.). Inhaltlich aber werde dieses Wissen als das um das Nützliche aufgefasst, und zwar bestehe diese Nützlichkeit einerseits in der Uebereinstimmung einer Handlung mit der Sitte, andererseits in ihren Folgen. „Geräth er nun aber durch diese letztere Bestimmung mit den bestehenden Sitten in Konflikt, so bringt er doch in der That den Inhalt der Sitte . . . zum Bewusstsein, indem er das ‚Nützlich‘ als nützlich für das ‚Edlere‘ im Menschen bestimmt. . . . Somit tritt nun durch die Philosophie ein Unterschied zwischen Seele und Körper an den Tag“ . . . (S. 237). „Man kann sagen: Sokrates setzt, wenn er sich dessen auch nicht vollständig bewusst ist, an die Stelle des Diesseits und Jenseits nur das Jenseits und er bezieht die Massregeln des richtigen Lebens nur auf dies letztere“ (S. 238). Allein dieser Sokratismus blieb rein formal, so dass sich nun die verschiedenen wirthschaftlichen resp. politischen Parteien seiner bedienen konnten. So lernen wir in Aristipps Hedonismus die Lebensauffassung der „Partei der Reichen“ kennen (S. 250ff.). Dem Proletarier dagegen bleibt nur übrig „entweder über seine Armuth hinwegzusehen oder schliesslich zu versuchen, einen dauernden Zustand der Verhält-

nisse herbeizuführen" (S. 259). Jenes that „das Proletariat aus der alten Generation oder der Kynismus" (S. 259ff.; vgl. auch S. 264: „So fasst das menschliche Leben ein halb conservativer und halb freisinniger Proletarier: Unabhängigkeit von dem Aeusseren, Selbstgenügsamkeit, Tugend, Gut und Glückseligkeit sind eins und dasselbe"). Allein die Geschichte zeigt „wie wenig sich die Magengeschichte mit einem Ideale, d. i. thatsächlich mit einer elenden Karikatur befriedigen lässt" (S. 270), und deshalb postuliren „die Proletarier der jüngeren Generation", denen Phaleas die Stimme leiht, den Communismus (S. 271ff.). Zwischen diese Gegensätze stellt sich nun Platon mit „einem aristokratischen Vermittlungsversuch zwischen den kämpfenden Parteien" (S. 273), dem schon Euklides vorangegangen war (S. 275: „Es ist uns sowohl sein Leben als seine Lehre unbekannt. Aber es steht von vornherein fest, dass er innerhalb der Wirren seiner Zeit ein Friedenspriester sein wollte"). Seine Philosophie „stellt geradezu ein Wagniss dar, unter dem Mantel der Philosophie das Volk zu einem noch elenderen Dasein zu führen" (S. 278). Näher: „Platon begiebt sich nach dem athenischen Markte mit der Laterne des an und für sich seienden Guten in der Hand, und versucht nun, einerseits negativ zu beweisen, dass die gewöhnliche Vorstellung von der Glückseligkeit völlig irrig ist, und andererseits positiv, nachdem er die letztere als höchstes Gut näher bestimmt hatte, das erstrebte Ziel, also diese Glückseligkeit, dadurch herbei zu führen, dass er den Staat auf einer Unterlage von einer communistischen Gemeinschaft nach aristokratischem Muster reformiren will" (S. 283). Es handelt sich also nach E.s Darstellung (bis S. 318) Platon im Wesentlichen darum, das Proletariat durch das Zugeständniss des Communismus für eine aristokratische Gesellschaftsordnung zu gewinnen: zur Rechtfertigung derselben dient die Idee des Guten an sich, welche mit den gewöhnlichen Glücksvorstellungen durch die Betonung der jenseitigen Vergeltung in Einklang gebracht wird; und dieser Standpunkt wird theoretisch dadurch begründet, dass dem sophistischen Subjektivismus ein objectives Wissen um die übersinnlichen Ideen entgegengestellt wird. Allein, während diese Reformbestrebungen miteinander rangen, brach schon die fünfte

Periode: „Der Untergang des Griechenthums“ herein. Hellas ward von Macedonien unterworfen, und da tritt Aristoteles auf, und versucht „sich klar zu werden, wer Recht haben kann mit seiner Lebensauffassung, ob nämlich das vergangene Griechenthum und das jetzige Macedonien, oder das jetzige Griechenthum“ (S. 324). Und er beantworte diese Frage im Sinne der ersten Alternative: Aristoteles „hat im Grunde nur die hierarchische Menschenordnung des macedonischen Staates interpretirt; er hat, indem er die Zweckerfüllung des Niedern an dem Höhern predigte, einer grossen Masse des griechischen Volkes, das um Gleichstellung mit den Glücklichen des Tages kämpfte, einen Schlag auf den Mund geben wollen — das war, was er im Ganzen als eine objektive Lebensauffassung hinstellen wollte, nach welcher man sich zu richten hatte . . .“ (S. 325). Da diese bestimmte Erklärung die charakteristischen Momente von E.s Auffassung des Aristoteles schon deutlich erkennen lässt, so glaube ich, deren nähere Ausführung (bis S. 360) übergeben zu dürfen. Allein auch diese Lebensauffassung konnte nicht endgiltig sein. „Man sah es schon deutlich, dass mit einer Predigt einer gleichsam von aussen herkommenden Lebensauffassung eben nichts anzufangen war; man merkte, dass es, wenn man nicht die Lust hatte . . . die gepredigte Lebensauffassung für wahr zu halten, mit einer jeden Beweisführung und Welterklärung gleich schlecht stand“ (S. 362). So entwickelt „die ermattete Gesellschaft“ eine „neue Sophistik“ (S. 363), die einerseits zur Skepsis des Pyrrhon führt, andererseits aber zu den übrigen, in einer „Gemüthsruhe“ gipfelnden Systemen: dem epikureischen und stoischen die nun zum Schlusse dargestellt werden (S. 364; 369ff.); und hier ist es ja gewiss weder schwer noch originell, das praktische Moment als das massgebende aufzufassen. Ich darf deshalb wohl auch über diese Ausführungen rasch hinweggehen, und damit diese Inhaltsangabe schliessen, da E. hinsichtlich der weiteren Schicksale der antiken Philosophie uns auf eine künftige Darstellung in einem zweiten Theile seines Werkes verweist. Nach den vorgelegten Proben dürfte jedoch der Wunsch begreiflich scheinen, der Verfasser möge die Veröffentlichung dieser Fortsetzung so

lange unterlassen, als er sich nicht die Elemente der deutschen Sprache einerseits, der Selbstkritik andererseits angeeignet hat.

Wilhelm Bender, Mythologie und Metaphysik. Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Alterthum. Stuttgart. Fr. Frommanns Verlag. 1899. 288 S.

Ein formell höchst eleganter Versuch, den im Titel angedeuteten Gesichtspunkt bei der Betrachtung der philosophischen Systeme Griechenlands und ihrer Entwickelung zur Geltung zu bringen. Nach dem Verfasser giebt es im Grunde nur 2 Weltanschauungen: die mythologische oder „anthropocentrische", und die metaphysische oder „kosmocentrische". Jene legt die Welt aus nach dem Bilde und den Bedürfnissen des Menschen; diese will sie interesselos so erfassen, wie sie in Wirklichkeit ist (S. 16 u. passim). Dabei ist zu beachten, dass nach B. jede dieser Bestimmungen ein Doppeltes einschliesst. Das Anthropocentrische ist ein weiterer Begriff als das Anthropomorphe, denn der Mensch ist nicht nur für die analogische, sondern auch für die teleologische Deutung massgebend: die Mythologie will die Welt nicht nur aus menschenähnlichen Factoren aufbauen, sondern auch ihren Zusammenhang als einen solchen darstellen, der die menschlichen Wünsche befriedigt. Und ebenso will die Metaphysik die Dinge erfassen nicht nur in ihrer Verschiedenheit von uns, sondern auch in ihrer Rücksichtslosigkeit gegen uns. Aber schon die Zusammenkoppelung von zwei so verschiedenen Dingen darf uns bedenklich machen. Man sieht nicht ein, warum beides wesentlich zusammengehören soll. Die Welt kann gedacht werden als eine Gemeinschaft übermächtiger, persönlicher Wesen, ohne darum für die Menschen ein wünschenswerther Aufenthalt zu sein; und sie könnte auch als ein System durchaus unpersönlicher Wesenheiten unsern Ansprüchen gegenüber sich als durchaus gefügig erweisen. Aber noch mehr! Die Gegenstütze, die B. als fundamentale ansieht, scheinen in Wahrheit nur relativ zu sein. Es giebt ebensowenig eine absolut interesselose Weltbetrachtung wie eine absolut unpersönliche Dingauffassung. B. stellt den Mechanismus des Demokrit als die typische Form jener „realistischen Meta-

physik“ dar, die das All „mit Ausscheidung aller teleologisch-personalistischen Gesichtspunkte“ auffasst (S. 80f.). Allein wenn der mechanistische Materialismus die Dinge für todt und die Vorgänge für nothwendig ausgiebt, so modelt er sie nur nach Analogie der eigenen Passivitäts- und Zwangserlebnisse, und thut so im Grunde nichts anderes, als wenn der Hylozoismus auf sie die erlebten Zustände der Spontaneität und Regsamkeit überträgt. Und wenn es zunächst den Anschein hat, als wäre hier gar kein oder doch nur ein „rein theoretisches“ Interesse massgebend, so verbergen sich doch hinter diesem alle jene Bedürfnisse nach practischer Orientirung, die uns zu Zählungen, Messungen, Berechnungen etc. veranlassen. Diese dogmatischen Gesichtspunkte musste ich kurz andeuten, weil sich alsbald zeigen wird, dass sie auch der historischen Durchführung des B.'schen Grundgedankens sich widersetzen. Dieser Durchführung liegt im Allgemeinen folgendes Schema zu Grunde: Das erste Buch behandelt „die Entwickelung der metaphysischen aus der mythischen Weltanschauung“. In einem einleitenden Capitel wird im Anschlusse an Usener's „Götternamen“ die griechische Mythologie besprochen. Sodann kommt das Abblassen der persönlichen Gottheit zur metaphysischen Potenz in der theogonischen Speculation zur Darstellung, wobei etwa (S. 50) darauf hingewiesen wird, wie sich bei Hesiod das Chaos unter die lebensvolleren Göttergestalten mischt. Endlich wird die allmähliche Emancipation der metaphysischen von der mythologischen Denkweise in der vorsokratischen Philosophie geschildert. Bisher hat sich der Anthropocentrismus darauf beschränkt, die empirische Welt auszudeuten; aber indem mit dem Fortschritte des realistischen Denkens die Unzulänglichkeit dieser Deutung immer mehr hervortritt, geht der naturalistische in einen supernaturalistischen Anthropocentrismus über, und die „psychocentrische“ Weltanschauung baut neben und über dem Diesseits ein den Bedürfnissen des Gemüths angepasstes Jenseits auf (S. 238 und 267). Hiervon handelt das zweite Buch. Zunächst wird in Anlehnung an Rohde's Meisterwerk „Die Entwickelung des Seelen- und Jenseitsglaubens bei den Griechen“ erörtert. Dabei fällt es auf, dass der Seelenlehre ein weit grösserer Einfluss auf

die Metaphysik der Eleaten eingeräumt wird, als sich durch die Quellen belegen lässt (S. 115ff.). Es wäre ja gewiss hübsch, wenn man die Verwerfung der Sinnenwelt zu Gunsten eines wahren Seins auf das Ungenügen der Seele am Irdischen und ihr Sehnen nach einer Welt des unwandelbaren Friedens zurückführen könnte, aber weder das Verlockende dieser Aussicht noch die (bei Simplic. in phys. p. 39 erhaltene) Aeusserung des Parmenides, die der Scheinwelt vorstehende Göttin sende die Seelen bald aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare, bald umgekehrt, geben uns ein Recht, die „eleatische Speculation“ der „asketischen Mystik“ zuzurechnen, das parmenideische Denken des Seienden ein „visionäres Erkennen“ zu nennen u. s. w. (S. 118ff.). Sodann wird „die Begründung des asketischen Supernaturalismus durch Platon“ erörtert — nicht ohne dass Platons Gedanken eine beträchtliche Verschiebung ihres Schwerpunktes nach dieser Seite hin erleiden müssen, so dass des Verfassers Auffassung derselben ungefähr mit der Plotin's zusammenfällt. B. nennt die Ausgestaltung der „Seelen- und Jenseitshoffnung“ „den einen Zweck“ von Platons Wirksamkeit (S. 127); wer sich erinnert, wie dieser in seinem Hauptwerke, dem „Staat“, diese Hoffnung sorgfältig von dem Kern des Gedankenganges sondert, um sie erst ganz zum Schluss als Zugabe wieder einzuführen, wird diesem Urtheile schwerlich beistimmen. Ebensowenig wird, wer sich die centrale Stellung der Gerechtigkeit in diesem Gespräche vergegenwärtigt, begreifen, wie man Platon diese Tugend sammt ἀνδρεία und σωφροσύνη geringschätzen lassen kann im Vergleich zu der „übernatürlichen“ oder „höchsten“ Tugend, der Weisheit (S. 139, 141)? Ebenso befremdet die Auffassung, die Dialektik „führe nur zu den Ideen als Gattungsbegriffen“, während ihre abgesonderte, reale Existenz Gegenstand einer „visionären Intuition, einer Offenbarung“ sei, „über die sich nicht streiten“ lasse (S. 155) — einer Offenbarung, „wie sie nur dem Seher im Zustande ekstatischer Verzückung aufgeht“ (S. 138). Für diese merkwürdige Vorstellung, als ob Platon neben seiner realistischen auch eine conceptualistische Lösung des Universalienproblems gekannt hätte (die auch auf S. 136f. in dem mehrfachen Gebrauch der Wendungen „Begriffe

von den Ideen“ u. dgl. hervortritt), wird man schwerlich eine einzige platonische Stelle anführen können. Das dritte Buch bespricht „die drei Hauptformen der kosmocentrischen Weltanschauung“, nämlich den aristotelischen Dualismus, den stoischen Pantheismus und den epikureischen Materialismus. Auch hier begegnen im Einzelnen manche hübsche Gedanken, wie wenn — so wie schon die εἴδωλα des Empedokles (S. 75) — nun die εἴδη des Aristoteles mit den naiv-animistischen Ding-Seelen in Parallele gesetzt werden. Daneben aber auch Einiges, was nur als eine einigermassen schiefe Auffassung der besprochenen Gedanken bezeichnet werden kann. So reichen die angeführten Stellen lange nicht aus, um darzuthun, dass nach Aristoteles das getrennte Sonderdasein des göttlichen Geistes „nur dem visionären Blick“ des sog. νοῦς ποιητικός aufgehe (S. 171, 187); dass „erst der gealterte . . . . . Aristoteles“ das theoretische dem praktischen Leben vorgezogen habe (S. 175), dürfte sich wohl schwerlich erweisen lassen; der Vergleich des aristotelischen „ersten Bewegenden“ mit dem deistischen Gottesbegriffe (S. 192) beruht auf Verwechslung der begrifflich-dynamischen mit der zeitlich-genetischen Priorität (der Bewegungsimpuls des deistischen Gottes ist ein einmaliger, der des aristotelischen ein dauernder Vorgang); und dass der Stoiker „seinem persönlichen Gewissen allein verantwortlich ist“ (S. 215), klingt alles eher als stoïsch. Das vierte Buch endlich bespricht erst „Skepticismus und Synkretismus“, dann die „Erneuerung des asketischen Supernaturalismus in den neupythagoreischen und neuplatonischen Kreisen“. Und auch hier wird man ebensowenig zustimmen können, wenn von Pyrrhon gesagt wird, was wir von ihm wissen „erhebt sich nicht über die trivale Meinung, dass es ein absolut sicheres Wissen um die Welt nicht giebt und nicht geben kann“ (S. 250), wie wenn es von Plutarch, der vorher (S. 219) ein platonisirender Stoiker genannt wurde, heisst, dass er „mit dem Eifer des . . . . Fanatikers“ „die stoische . . . . Weltanschauung“ bekämpfte (S. 265). Aber solche Einzelheiten würden wenig verschlagen, wenn sich nur B.'s Grundgedanke mit einiger Strenge durchführen liesse. Allein, nachdem der Verfasser das Nebeneinanderbestehen der mythologischen und metaphysischen

Tendenzen bei den Vorsokratikern festgestellt hat, muss er gleich von Platon wieder zugeben, dass er seinen Dualismus bald in mythisch-personalistischer, bald in metaphysisch-realistischer Form dargestellt habe (S. 162); ebenso heisst es von Aristoteles, er habe das „Diesseits“ unter dem Mond metaphysisch, das „Jenseits“ darüber mythisch gedeutet (S. 195ff.); der stoische Pantheismus — eine der drei Hauptformen des Kosmocentrismus — ist „anthropocentrisch“ bedingt“ (S. 209), der Stoicismus bedeutet eine Fortbildung des „alten Animismus“ (S. 220); der Neuplatonismus soll bei Plotin kosmocentrisch sein, weil nicht die Erhaltung der individuellen Persönlichkeit, sondern deren Auflösung im Alleinen als Ziel gedacht wird, dagegen bei Porphyr anthroprocentrisch, weil hier die Erlösung der Vermittelung von Göttern und Dämonen bedarf (S. 280f.). Nun würde auch dies noch nicht entscheiden, wenn es sich dabei um die Scheidung grundsätzlich verschiedener Momente in dem Gedankenkreise eines Denkers oder einer Schule handelte; aber eine Unterscheidung, die so streng einheitliche Gedankenbildungen wie das peripatetische oder stoische System auseinanderreisst, und zwischen so nahestehenden Denkern wie Plotin und Porphyr eine massige Scheidewand errichten will, wird schwerlich den Anspruch erheben können, als die dem Gegenstande natürlichste und angemessenste Betrachtungsweise angesehen zu werden. Dies hat auch der Verfasser gelegentlich selbst empfunden. Er klagt, wie schwer es sei, „die Linie der unpersönlichen metaphysischen Weltdeutung einzuhalten“ (S. 212); er giebt zu, dass die Grenzen beider Weltanschauungen „keine unverrückbaren“ sind (S. 256); ja, er gesteht sich: „Der Anthropomorphismus ist also nicht nur der mythischen Weltdeutung eigen, sondern wirkt auch in der metaphysischen fort; ja selbst die exacte und positive Erklärung jeder Einzelerscheinung in der Welt muss sich der Erkenntnissformen bedienen, welche der Mensch aus sich erzeugt, von denen man umsoweniger nachweisen kann, dass sie der adäquate Ausdruck des Wirklichen sind, als sie in wenig übereinstimmender Weise von Forschern und Philosophen auf die Welt angewandt werden und jederzeit zu recht verschiedenartigen Ergebnissen geführt haben“ (S. 246). Damit scheint mir aber zugegeben zu sein —

zwar nicht, dass es nicht einmal verlockend sein konnte, einen Versuch wie den vorliegenden anzustellen, wohl aber, dass derselbe für die Auffassung des antiken Denkens keine grundlegende und bleibende Bedeutung in Anspruch nehmen kann.

Den

Uebergang

von der allgemeinen Geschichte der griechischen Philosophie zu den sokratischen Schulen bezeichnet für uns

Eugen Kühnemann, Privatdocent der Philosophie an der Universität Marburg. Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato. W. Spemann, Berlin und Stuttgart, 1899, XIII und 478 S.

„Seltsam sind die Zusammenhänge der Geschichte. In heisser Arbeit, in jahrhundertelangem Ringen drang in der neueren Zeit die Philosophie endlich bis zur philosophischen Fundamentirung ihrer Grundmethoden vor, um, nachdem sie sie begriffen, wie man nur begreift, was man selbst geschaffen, sie völlig rein vorgebildet zu finden bei jenen Männern, die als die ersten vor denselben Problemen gestanden haben“ (S. 478). In diesen Worten, mit denen K. sein Buch beschliesst, tritt, noch deutlicher als im Titel, seine Grundanschauung hervor: dass die griechischen Denker von Heraklit bis Platon alle Hauptgesichtspunkte der Kant'schen Philosophie entwickelt hätten. Diese überraschende Ansicht kann an und für sich einen doppelten Sinn haben. Es wäre möglich, dass die Lehren des philosophischen Kriticismus mit denen jener antiken Philosophen zusammenfielen, und dass der Schein einer Verschiedenheit nur in den beiderseitigen Terminologien begründet wäre; es könnte aber auch sein, dass die Alten selbst etwas ganz Anderes sagen wollten, und dass sich nur nachweisen liesse, wie ein consequentes Zuendedenken ihrer Aufstellungen zu den modernen Positionen hinführen muss. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu unterscheiden, wäre offenbar von höchster Wichtigkeit; denn ein Anderes ist es, durch den Hinweis auf den modernen Gedanken die philosophische Tragweite einer antiken Lehre illustriren, und ein Anderes, die letztere im Sinne des ersteren interpretiren. Es wird sich

aber aus einer kurzen Zusammenfassung von K.'s Hauptgedanken alsbald ergeben, dess der Verfasser sich die grundlegende Bedeutung dieser Unterscheidung nur sehr unzulänglich vergegenwärtigt hat. Im Ganzen kann man sagen, dass im ersten Theile seines Werkes der Gesichtspunkt der dogmatischen Erläuterung, im zweiten aber jener der historischen Auslegung vorherrscht. Jener erste Theil behandelt ausgewählte „Vorsokratiker", nämlich Heraklit, Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissus, Empedokles, Anaxogoras, Demokrit. In den Anmerkungen wird ein grosser Theil der Fragmente dieser Männer wiedergegeben, und von reichlichen Verweisungen auf die neuere Literatur begleitet. Im Text umspielen schöngeschriebene, meist geistreiche Bemerkungen die gegebenen Thatsachen. Auf diese einzugehen, ist hier nicht möglich. Nur die Heraklit, Parmenides und Demokrit betreffenden Hauptgedanken können berücksichtigt werden. Vorher aber soll an einem kleinen Beispiel die Eigenthümlichkeit der Methode dargethan werden. Bei Aristoteles (Rhetor. II 23, p. 1399 b. 6) heisst es: Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναί ποτε τοὺς θεούς. Hierin wird eine unbefangene Auslegung wohl schwerlich etwas Anderes finden können als eine Polemik gegen die traditionelle Mythologie. K. aber übersetzt (S. 47) τοὺς θεοὺς beide Male mit „Gott", bezieht also den Gedanken statt auf die Götter der Volksreligion auf das Alleine des Xenophanes, und interpretirt: „Soll das identische Sein gedacht werden, so schliesst es mit Nothwendigkeit alles Nicht-Sein von sich aus" (S. 48). „Dem Denker wird ganz unmöglich, etwas Anderes zu denken als reines Sein, unmöglich vor Allem, ein Sein zu denken, das auch Nicht-Sein ist. Mit dieser letzten Wendung stehen wir in der Grundfrage der Wissenschaft." Aber sogleich fährt er fort: „Nun haben wir freilich in diesem letzten den Gedanken des Seins aufs Aeusserste entwickelt, der in dem aristotelischen Citat enthalten ist. Ob die Entwickelung bei Xenophanes hier zu völliger Klarheit kam, kann bezweifelt werden..." (S. 49). Und alsbald heisst es: „Im Grunde genommen ist es gleichgiltig, ob auch die letzten Gedankenreihen schon von Xenophanes in völliger Klarheit voll-

zogen sind“ (S. 50) Es leuchtet ein, dass eine solche Weise der Auslegung resp. Unterlegung zu schweren Bedenken Anlass giebt. Doch ich wende mich zu den Hauptgedanken. Indem Heraklit an die Stelle des Seins das Werden setzt, „bringt er die Gedanken in die Bewegung, die für alles Erkennen nothwendig und im Wesen des Erkennens gefordert ist“ (S. 47). Denn es giebt „keine Erkenntniss oder wenigstens kein einheitliches System des Erkennens“, wenn nicht die Erscheinungen „alle mit allen vergleichbar“, und zu diesem Behufe „in einem Grundcharakter alle befasst“ sind (S. 9). Dieser Grundcharakter aber ist der des Werdens. So ersetzt Heraklit „durch einen Zusammenhang von Erkenntnissvorstellungen den naiven Begriff des Seins.“ Aber „in dieser Einsicht besteht die Philosophie und mit dieser beginnt sie“ (S. 8). Allein die Lehre vom Werden enthält einen Widerspruch. „Alles Werden . . — Entstehen sowohl wie Vergehen — besagt“ den „Gedanken eines Seins, das zugleich Nicht-Sein ist.“ Jedoch „dem Denken ist seinem Wesen nach völlig unmöglich, ein Sein vorzustellen, das zugleich Nicht-Sein ist“ (S. 57). Und „Parmenides erkennt . . . den inneren Widerspruch“. Er lehrt: „Nur reines Sein kann gedacht werden, und was gedacht wird, das ist reines Sein“ (S. 51). Diese „Einsicht vom reinen Sein als einzig möglichem Denkinhalt“ hat ihn „zu der Gleichsetzung von Sein und Denken geführt“ (S. 55). Behauptet er nun deshalb „ein unentstandenes und unzerstörbares, ein untheilbares und unveränderliches, ein um dieser Eigenschaften willen kontinuierliches Sein“ — unter „Aufhebung von Raum (??) und Zeit“ (S. 67) —, so ist dies „in klaren und scharfen Worten der Gedanke der Substanz, der hier in der Geschichte der Wissenschaft erscheint“ (S. 66). „Wir haben damit den Gedanken der unveränderlichen, unentstandenen und unzerstörbaren Substanz . . ., entwickelt aus der Nothwendigkeit der Erkenntniss, dass sie in Einem Gedanken die Natur darstellt“ (S. 69). „Durch Parmenides wird historisch bewiesen die Apriorität des Substanzbegriffs“ (S. 71). Demokrit nun leistet „ganz eigentlich die Verbindung des Parmenides mit dem Heraklit. Denn die logische Unmöglichkeit im Gedanken vom Werden und von der Bewegung ist endgiltig gehoben. Mit Gestalt und Lage

ist der Raum, mit der Ordnung der Atome oder wenigstens einer Umsetzung der Ordnung ist die Bewegung als Grundvorstellung in das Naturdenken eingeführt... Soweit aber gehören die Vorstellungen des Heraklit in die nothwendigen Grundlagen der Naturwissenschaft hinein“ (S. 146). Dies alles nun vermag Demokrit, weil er neben der Substanz (den Atomen) noch das κενόν anerkennt. Das κενόν aber sind — die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit(!). „Das Verhältniss stellt sich ... in völliger Klarheit so: in Raum und Zeit ist der Gegenstand der Natur zu konstruiren als Substanz“ (S. 142). Es handelt sich also „abermals um eine feinere Einsicht in die Natur unserer Denk- und Erkenntnissmittel“ (ebenda). So macht es Demokrit möglich, „die Welt hinzustellen im Begriff, wie Parmenides es verlangt, aber nun nicht erstarrend in Einem gleichförmigen Sein .... sondern, weil er die Anschauungsbedingungen wahrt, zugleich mit der ganzen Fülle und Freude der Bewegung und Veränderung.“ „Das Anschauungselement ist es, Raum und Zeit, was unsere ganze Wirklichkeit der bunten, sich wandelnden Erscheinungen möglich macht. Die Atome sind in alle Ewigkeit im strengsten Sinn constant“ (S. 143). Fragt man nun aber, ob denn dies Alles Gedanken des Demokrit ausdrücke, so erwidert der Verfasser zwar das eine Mal, den „Zusammenhang der Principien“, die sein „Werk tragen“, habe er freilich nicht erkannt. Nur „an das Object der Natur, nicht aber an das erkennende Bewusstsein“ habe er gedacht. „Was ihm nöthig scheint, damit das Naturobject in wissenschaftlicher Reinheit construirbar werde, das setzt er an, ohne weiter darüber zu grübeln, ob und inwiefern dies etwa durch die Denkmittel unseres erkennenden Bewusstseins so gefordert wird“ (S. 145 f.). Auf der andern Seite aber hören wir, er habe „rein durch Kritik, rein a priori, aber mit dem methodischsten Bewusstsein der Denknothwendigkeiten in diesem Gebiete die quantitative Naturvorstellung begründet“ (S. 144). — Im zweiten Theile „Sokrates und Plato“ übergehe ich, was einleitungsweise über die Sophisten bemerkt wird. Auch in diesem Theil fehlt es übrigens nicht an hübschen und oft auch richtigen Bemerkungen. Die Hauptgedanken aber scheinen mir, wie schon angedeutet, noch bedenklicher als

die des ersten Theils, weil hier die modernen Gedanken noch entschiedener für antik ausgegeben werden. Bei Sokrates hat sich K. dies von vorneherein dadurch erleichtert, dass er sich einer ganz eigenthümlichen Methode bedient. Da nämlich „bei dem Versuch der Ausnützung der Berichte immer neue Schwierigkeiten sich ergeben", so fragt er, „ob nicht innere Gegebenheiten vorliegen, über die kein Streit ist, und von denen aus sich philosophisch Durchschlagendes entwickeln lässt" (S. 192). Der Verfasser will also aus der Beschäftigung mit ethischen Fragen, aus der dialogischen Methode der Gedankenbildung u. dgl. m. die sokratischen Grundgedanken deduciren! Und dass diese Deduction gerade zu dem Kantischen Grundgedanken führt, hat ihn offenbar an seiner Methode nicht irre gemacht. Das Wesentlichste dieser Ableitung ist Folgendes. Der sokratische Dialog setzt voraus, dass der Mitunterredner seine Voraussetzungen preisgiebt, sobald ihm deren Konsequenzen als widersprechend erwiesen werden (S. 202). „Es ist hier praktisch die Position errungen: nur ein an sich widerspruchsloser Gedanke ist Wissen." Aber „eine in allen Konsequenzen mit sich übereinstimmende Vorstellung nennen wir Begriff." Somit ist das Denken „seinem Wesen nach ein begriffliches" (S. 203). Wir sehen also, dass „in dem ernsthaften Denken des Sokrates sogleich nichts anderes sich wirksam erweist als der Satz vom Widerspruch. Nur dass er nicht formulirt wird; das ist nicht nöthig. Die Methode allein bringt ihn zur Geltung" (S. 206.) Ob also „eine Meinung den Charakter der Erkenntniss trägt, lässt vom Denken allein aus sich bestimmen, es liegt an denkinnerlichen, logischen Bestimmungen . . ." „Sokrates richtet nicht mehr die Gedanken nach den Dingen, sondern er lässt die Dinge um das Denken sich bewegen" (S. 210). Dies ist „die grösste Wendung in der Geschichte der Philosophie" (S. 205); denn es ist „im ersten Motiv die Conception aller idealistischen Philosophie" (S. 210). Aber es handelt sich bei Sokrates nicht um Begriffe im Allgemeinen, sondern speciell um Tugendbegriffe. Was denken wir nun in Tugendbegriffen? „Eine Gesetzlichkeit unseres Verhaltens und insbesondere unserer Handlungen, aber nicht die Gesetzlichkeit unserer Handlungen, soweit sie durch technische Zwecke bestimmt sind,

sondern eine ganz eigenthümliche Beziehung wohnt dieser Gesetzlichkeit bei, nämlich: wir sehen den Wert unseres Lebens im Ganzen nur darin, dass es uns in seinen gesammten Handlungen von dieser Gesetzlichkeit regulirt erscheint. In dieser Weise wird von Sokrates einfach und genial das Problem der Tugendbegriffe angefasst" (S. 227). „Das Wissen in diesem Fall ist" also „Bewusstsein des Gesetzes, damit Gewissheit der Sittlichkeit in unserm Leben. Wir haben mit diesem Ausdruck das sittliche Bewusstsein nach seinem Wesen bestimmt" (S. 229). Und das Ergebniss der sokratischen Methode können wir „in Einem Ausdruck formuliren, indem wir sagen: er befestigt hinsichtlich des ethischen Problems den Begriff der praktischen Vernunft" (S. 230). — Der Verfasser wendet sich zu Platon, von dessen Gesprächen er die folgenden bespricht: Hippias minor, Laches, Charmides, Lysis, Euthydem, Protagoras, Gorgias, Menon, Gastmahl, Phaedon, Staat. Aus diesen, über 200 Seiten füllenden Erörterungen greife ich nur einen Hauptpunkt heraus: die an den „Phaedon" anknüpfende Besprechung der Ideenlehre. Der Verfasser gehört zu Jenen, denen die aristotelische Auffassung der Ideen ein „schweres Missverständniss" heisst (z. B. S. 412, Anm. 1). Ich fürchte, was er selbst an die Stelle des χωρισμός setzt, wird nicht anders bezeichnet werden können. K. geht aus von der „Unterscheidung der Sinnlichkeit und des Verstandes" (S. 400). Nach Platon, meint er, erkennen die Sinne die Erscheinungswelt, die „reine Vernunft aber geht auf das reine Sein oder die Dinge an sich" (S. 401; die „reine Vernunft" soll die Worte Phaed. 66a εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ, das „Ding an sich" den Ausdruck αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον τῶν ὄντων ebenda wiedergeben). Also: wie das „scheinbare Ding" in der „Sinnesvorstellung", so wird das „Ding an sich" ergriffen im „reinen Begriff" (S. 402). Diese Bestimmung des Verfassers nun halten wir fest: das reine Sein oder das Ding an sich ist eines, der reine Begriff ist ein anderes; beide sind ebenso verschieden wie die Erscheinungswelt und unsere Sinnlichkeit. Entweder also, sollte man meinen, sind die Ideen die Dinge an sich; dann stehen sie der „reinen Vernunft" als etwas Fremdes gegenüber — und das ist der χωρισμός. Oder die Ideen sind die reinen Begriffe; dann sind sie nicht das reine

Sein. Aber die zweite Alternative widerspricht offenbar zahllosen platonischen Aeusserungen. Somit, scheint es, bleibt dem Verfasser nur die Anerkennung des χωρισμός übrig. Allein er geht einen ganz anderen Weg. Er macht zunächst mit Recht auf eine Analogie der platonischen ἀνάμνησις mit der Kantischen Apriorität aufmerksam (S. 411 ff.), während aber Platon sagt, wir müssten die Gleichheit schon kennen, ehe wir zuerst concrete Dinge als gleich auffassen können (Phaedon, p. 75a: ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τά ἴσα ἐνενοήσαμεν), spricht K. von der „Apriorität gewisser Grundbegriffe“, so dass schon hier die „Dinge an sich“ neben den „reinen Begriffen“ verschwinden, die platonischen Ideen in die Kantischen Kategorien sich verwandeln. Sofort heisst es auch: „Im reinen Begriff erkannten wir früher schon das reine Sein“ (S. 412) — während wir es nicht in ihm, sondern durch ihn erkannten. Und nun fliessen die reinen Begriffe und ihre Gegenstände rapide zusammen. „Dieses Gleiche, Rothe, Gute an sich, heisst es (S. 415 f.), ist kein Ding, es ist eben eine Idee.“ Und gleich darauf: „Nur das Gleiche, Rothe, Gute selbst ist reines Sein an sich.“ Während also auf S. 401 das reine Sein oder das Ding an sich dasselbe war, ist hier die Idee zwar reines Sein, aber kein Ding. Und während auf S. 402 die reinen Begriffe und das reine Sein Zweierlei war, heisst es jetzt auf S. 418: „Die reinen Begriffe, oder, was dafür ein Wechselbegriff, jenes reine Sein, das sie sind. . .“ Nun aber besinnt sich der Verfasser. Er sagt: „Hier möchten wir eine letzte grosse Zusammenfassung erwarten . . . nämlich diese: die reinen Begriffe . . . sind der Verstand selbst. Aber diesen Schlusszug finden wir bei Platon nicht“ (S. 420). „Er begnügt sich mit dem Gedanken der Verwandtschaft. Wenn jenes einwertige, reine, an und für sich seiende Sein nur mit der Seele, wo sie rein und an und für sich ist, ergriffen wird, so muss die Seele ihm verwandt sein“ (S. 421). Offenbar hat K. nicht bemerkt, dass er in diesen Worten den χωρισμός selbst beschreibt. Denn wir haben ja eben gehört, dass die Ideen das reine Sein „sind.“ Wenn also die Seele ihnen nur verwandt ist, wenn sie kein psychisches, sondern ein selbstständiges Sein haben, dann sind sie eben transcendent — und

mehr hat Aristoteles nicht behauptet. (Die lange Anmerkung auf S. 420 sucht vergebens dieser Consequenz zu entgehen.) Wenn aber K. sich dagegen sträubt, Platon diese „unsinnige Vorstellung“ (S. 416) zuzuschreiben, so wird zu erwidern sein: die transcendente Idee ist nicht unsinniger als das transcendente Ich oder das transcendente „Ding an sich“ — jedenfalls aber viel weniger widerspruchsvoll, als der zwischen Dinglichkeit und Gedanklichkeit hin und her schwankende „reine Begriff“, den der Verfasser an ihre Stelle setzen möchte.

B) Sokrates.

Richard Kralik, Sokrates, nach den Ueberlieferungen seiner Schule dargestellt. Wien. Carl Konegen. 1899. XXIV u. 617 S.

Eine sokratische Evangelienharmonie, in seiner Art ein bedeutendes Kunstwerk, in jeder Zeile athmend Bewunderung und Liebe für den Gegenstand. K. stellt das Leben des Sokrates dar, wie es sich abgespielt haben müsste, wenn alle xenophontischen Berichte und platonischen Gespräche als treue geschichtliche Quellen sollten benützt werden können. Zur Ergänzung der Lücken sind nicht nur die andern Berichte, sondern auch die allgemeinen Zeitereignisse in weitem Ausmasse herangezogen. Jene auffallende Voraussetzung nun, wonach alle Dialoge des Platon, in denen Sokrates das Gespräch leitet, nicht freie Schöpfungen des ersteren sein sollen, sondern Bearbeitungen von „Vorträgen“ (S. XVII) des letzteren, sucht der Verfasser in der Vorrede auch als historisch richtig zu erweisen. Diesen Beweis wird man als gelungen nicht bezeichnen können. „Alle Historie beruht schliesslich auf dem subjectiven, höchst persönlichen Scharfblick, den ein Historiker für das Durchschauen seiner Quellen hat“ (S. XXI). Eben deshalb wird man über ein Argument wie das, es sei „ganz unantik gedacht, dass ein Künstler oder Forscher sich hinter einen andern steckt, um seine Gedanken und Gefühle anzubringen“ (S. XVI) mit K. nicht streiten wollen. Wenn er aber die Stelle Conviv. p. 215d: Ἐπειδὰν δὲ σοῦ τις ἀκούῃ ἢ τῶν σῶν λόγων, ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων, ἐάν τε γυνὴ ἀκούῃ ἐάν τε ἀνὴρ ἐάν τε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα als ein „entscheidendes Zeugnis“

dafür anführt „dass die Gespräche, Reden und Vorträge des Sokrates von anderen Leuten fast gewerbsmässig reproducirt wurden, etwa wie die Gesänge eines Rhapsoden“ (S. XIX), so dass wir also auch in den platonischen Schriften solche Reproductionen zu erkennen hätten, so wird er auf Grund des eben angeführten Grundsatzes es mir nicht verargen können, wenn ich darin vielmehr eine echt platonische Bosheit gegen „haeretische“ Mitsokratiker finde. Und wenn K. aus den Versen des Aristophanes Nub. 288ff:

Ἀλλ' ἀποσεισάμενοι νέφος ὄμβριον
Ἀθανάτας ἰδέας ἐπιδώμεθα
Τηλεσκόπῳ ὄμματι γαῖαν

schliesst, die Ideenlehre müsse schon Sokrates angehören (S. XXI), so setzt dies voraus, der Dichter lasse an dieser Stelle die Wolken „ihre Nebelschleier ablegen und sich als unsterbliche Ideen — — zeigen“ (S. 140f.), während die Worte in Wahrheit bedeuten: „Aber lasst uns von unsern unsterblichen Gestalten den Regennebel abschütteln, und weitblickenden Auges die Erde betrachten“. Aber auch der Verfasser hat diesen „kritischen Zweifel“ vorausgesehen. Wer sich desselben „nicht entschlagen kann, dem will ich dann eben nichts weiter geboten haben als den philosophischen Roman von Sokrates, den Roman, den schon Platon unter diesem Namen entworfen hat, den ich hier nur in ein Buch zusammenfasse, erläutert an der Geschichte, vereinigt, ausgeglichen und abgeschlossen“ (S. XXIII). In diesem Sinne kann auch die Forschung des Werk willkommen heissen.

Robert Pöhlmann, ord. Prof. der alten Geschichte an der Universität Erlangen. Sokrates und sein Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit. Historische Bibliothek, Bd. VIII. München und Leipzig. R. Oldenbourg. 1899. 133 S.

Diesem Buche gegenüber befinde ich mich insofern in einer schwierigen Lage, da es zum grossen Theil in einer heftigen, auch der persönlichen Angriffe nicht entbehrenden Polemik gegen die Beurtheilung des Sokrates-Processes durch meinen Vater (Griechische Denker, II, p. 89ff. — welches Werk erst nach dem Abschluss des 2. Bandes hier zu besprechen sein wird) besteht. Und das Nächst-

liegende, eine kurze, objective Skizzirung von P.'s Standpunkt, erscheint nach der besonderen Natur der Schrift nicht wohl ausführbar; denn, was immer ich von seinen Gedanken oder Worten anführen möchte, stets würde der Schein entstehen, ich hätte einige vage Allgemeinheiten aus dem Zusammenhange gerissen. So bleibt nichts übrig, als, nach diesem vorläufigen Hinweise auf eine mögliche Quelle meiner Befangenheit, dies Werk wie alle anderen zu besprechen. Am Schlusse des 1. Capitels „Individualität und Massengeist in der Epoche der Vollcultur" bestimmt der Verfasser den Zweck seiner Schrift in den Worten: „An sich war es ja ein gewaltiger Fortschritt, dass wir von der Ueberschätzung des Individuums — — — so gründlich zurückgekommen sind, dass in Leben und Wissenschaft der Gedanke des Sozialen seinen siegreichen Einzug gehalten. Aber andererseits ist es doch eine besorgnisserregende Erscheinung, wenn denkende Beobachter der Zeit 'unter dem sich steigernden Eindrucke stehen, dass das Recht des Individuums gegenwärtig in ganz besonders hohem Grade verkannt und verkürzt werden" (Volkelt). „Angesichts dieser Gefahren erscheint es doppelt bedenklich, wenn selbst von den Stätten aus, welche recht eigentlich zur Hut des rein geistigen Elementes der Cultur und damit eben der freien Individualität berufen sind, Ansichten verkündigt werden, welche geeignet sind, diese Unklarheit über das 'Recht der Persönlichkeit' und ihr Verhältniss zur Gesammtheit zu steigern. Ich denke dabei eine historisch-politische Erörterung, welche vor kurzem Gomperz in seinem . . . Werke über 'griechische Denker' niedergelegt hat und die von den angegebenen Gesichtspunkten aus nicht ohne Widerspruch bleiben kann" (S. 4f.). Wir folgen der Erörterung nicht durch die einzelnen Capitel („Der hellenische 'Volksgeist' und die 'auflösende' Reflexion"; „Sokrates und der Staat, im Lichte einer Psychologie der Volksherrschaft"; „Sokrates als typischer Repräsentant der Vollkultur und der Conflict mit dem Massengeist"; „Der Richterspruch der 'Polis'"; „Der hellenische Kulturstaat und die Denkfreiheit"), sondern heben das Wesentlichste heraus. In den „griechischen Denkern" heisst es (II. p. 90) von der Verurtheilung des Sokrates: „Unsere Ueberzeugung geht dahin, dass das verhängnissvolle Ereigniss zum kleineren Theile

durch Vorurtheil und Missverstand verschuldet, zum weitaus grösseren Theil und in entscheidendem Masse die Wirkung eines vollberechtigten Conflictes gewesen ist. . . . . . Zwei Weltanschauungen, fast möchte man sagen: zwei Menschheitsphasen, rangen an jenem Tage mit einander. Die von Sokrates eingeleitete Bewegung war ein unermesslicher Segen für die Zukunft des Menschengeschlechts; sie war ein Gut von sehr zweifelhaftem Werthe für die athenische Gegenwart. Dem Rechte des Gemeinwesens, sich zu behaupten und auflösenden Tendenzen entgegenzuwirken, stand das Recht einer grossen Persönlichkeit gegenüber, neue Bahnen zu erschliessen und aller Zähigkeit des Herkommens, jedem Aufgebote dräuender Staatsmacht zum Trotze muthvoll zu beschreiten.“ Diese Sätze bilden den Kernpunkt des Streites. Wie sie gemeint sind, zeigt erstens die Darlegung des innerlichen Gegensatzes zwischen dem Princip der Sokratik und dem der griechischen Polis (p. 93f.): Sokrates und den Seinen hat es „an wahrer inniger Liebe zu ihrer Heimat gefehlt“ „weil sein Herz von einem anderen, von einem neuen Ideal erfüllt war. Die ‚Einsicht‘ ist nicht athenisch, die ‚Besonnenheit‘ ist nicht spartanisch, die ‚Tapferkeit‘ ist nicht korinthisch. Wo Alles und Jedes vor den Richterstuhl der Vernunft geladen wird, wo nichts Herkömmliches als solches gelten, sondern alles von der denkenden Reflexion seine Rechtfertigung empfangen sollte, wie konnte da der auf einige Quadratmeilen beschränkte Stadtpatriotismus von ehemals seine alte Stärke bewahren? . . . . Der Vernunftsmoral ist der Cultus des Weltbürgerthums alsbald nachgefolgt. Hinter diesem sieht man ein Weltreich, hinter diesem eine Weltreligion erstehen.“ Es zeigt dies zweitens der Hinweis auf die concrete Entfremdung der Sokratiker Athen gegenüber, wie sie namentlich zu Tage tritt einerseits in dem Anschluss Xenophons an den Landesfeind, andererseits in dem Verhalten Platon's, der offenbar nur zu gerne das „schlecht“ regierte Athen zu Gunsten eines „gut“ regierten Syrakus verlassen hätte (p. 92). Uebrigens wird kein Zweifel darüber gelassen, dass nach der Meinung des Verfassers der „griechischen Denker“ in all diesen Tendenzen der Sokratik nur der alte „Gegensatz der philosophischen Kritik und der

nationalen Ideale“ einen „tieferen und offenkundigeren“ Ausdruck gefunden hat (p. 94), der von den durch die schweren Misserfolge zur Idealisirung der alten, traditionellen Anschauungen geneigten Athenern doppelt empfindlich gefühlt worden sei (S. 75f.). Die Absicht dieser Darstellung zeigt sich aber auch drittens in den Worten, die unmittelbar an jene von den beiden, einander gegenüberstehenden „Rechten“ anknüpfen: „An dieser Berechtigung des Individuums zweifeln unter denen, an welche diese Blätter sich wenden, bei Weitem nicht so viele als an jener des Staates“ (S. 90). Hätte P. diesem Satze Beachtung geschenkt, so hätte seine Polemik vielleicht eine andere Gestalt angenommen. Denn er hätte sich dann überzeugt, dass jene Gedanken über die Freiheit des Denkens, Forschens und Lehrens, auf die er immer wieder zurückkommt, seinem Gegner nicht nur nicht unbekannt waren, sondern dass dieser sie vielmehr als so selbstverständlich voraussetzte, dass ihm schon die blosse Möglichkeit einer anderen Auffassung zum Problem geworden war, dass er sich m. a. W. verpflichtet glaubte, auch alles dasjenige zu erwägen, was etwa in jenem Augenblick den Alltagsargumenten zu Gunsten der Gedankenfreiheit sich habe entgegenstellen lassen. Er hätte dann auch schwerlich meinen Vater „den unermüdlichen Ankläger der Philosophie“ (S. 38) genannt, und ihm nicht Belehrungen ertheilen zu müssen geglaubt wie die: „Das wissenschaftliche Denken, das die Wahrheit und nur die Wahrheit will, ist seiner ‚Tendenz‘ nach nie gemeinschädlich, sondern wahrhaft gemeinnützig“ (S. 117). „Dabei fällt das wohlverstandene Interesse zwischen Volk und Staat mit dem der Wissenschaft zusammen“ (S. 118). Ebenso hätte P., wenn er die eben kurz wiedergegebene Auffassung von dem Misstrauen des archaisirenden Conservativismus der restaurirten Demokratie gegen die Sokratik als prägnante Verkörperung der Aufklärung genauer erwogen hätte, es kaum für nothwendig gehalten, auf 15 Seiten (S. 23—38) den angeblichen Widerspruch zu entwickeln zwischen der Anerkennung eines vorsokratischen Individualismus und Rationalismus und der Feststellung, dass eben diese Geistesrichtungen den Sokratismus als bedrohlich erscheinen liessen. Ich übergehe andere, ähnliche Er-

örterungen, und wende mich der Hauptstreitfrage zu: der Beurtheilung der thatsächlichen Vorgänge. Da fragt sich zunächst, ob die in den „griechischen Denkern“ angedeuteten Motive in der That sich in entscheidender Weise geltend gemacht haben. Hierüber liesse sich natürlich im Einzelnen Vieles vorbringen. P. aber stellt sich auf einen principiell abweichenden Standpunkt. Er betrachtet die Ankläger des Sokrates nicht etwa als Individuen, welche aus diesen oder jenen näher zu ermittelnden Gründen die Volks-Vorurtheile, Leidenschaften etc. gegen den Angeklagten ausgespielt hätten, sondern fasst sie lediglich als „Vertreter des Gruppengeistes oder Massendaseins“, als „Massenindividuen“ (S. 98) auf. Und in folgenden Sätzen meint er die treibenden Motive des Sokratesprocesses zu enthüllen: „Gegen die geistigen Waffen, mit denen Sokrates das extrem-demokratische Dogma in seinen Grundfesten erschütterte, liess sich nicht aufkommen. Im geistigen Kampf mit seiner unerbittlichen Logik wäre der vulgären Anschauungsweise nichts übrig geblieben als das Eingeständniss der Ohnmacht. So griff sie zu dem Mittel, dessen sich die Gläubigkeit jeder Art gegen die höhere Intelligenz zu allen Zeiten bedient hat, wenn sie ihre Illusionen, Ansprüche und Interessen zu gefährden drohte: sie verketzerte, verhöhnte und verdächtigte die Intelligenz, in deren Namen der Gegner kämpfte“ (S. 85). Ob P. auf Grund dieser Einsicht in der That berechtigt ist, zu sagen: „Wie das Sokratesbild von Gomperz deutlich zeigt, suchen wir bei ihm vergeblich nach einer Analyse der elementaren geistigen Vorgänge, die das Wesen der psychischen Causalität wenigstens in seinen einfacheren Formen richtig erfasst hätte. Kein Wunder, dass er auch den verwickelteren Gestaltungen gegenüber, welche dieselbe in der Gesellschaft und in der Geschichte annimmt, den richtigen Standpunkt völlig verfehlt, jedes Masstabes objectiver Beurtheilung entbehrt. Er ist sich gar nicht bewusst, dass es sich hier um ein grosses, massenpsychologisches Problem handelt . . . .“ (S. 50) — das muss dem Urtheile des Lesers überlassen bleiben. Fragt man nun weiter nach der Bewerthung dieser Masseninstincte, so erfahren wir (S. 51): „Die Masse als solche ist ja nicht schlecht, sie ist aber auch nicht gut und nicht edel,

überhaupt nicht sittlicher Art. Sie hat vielmehr etwas von einer Naturerscheinung an sich" — was freilich den Verfasser nicht hindert, später (S. 110) von der „moralischen . . . Schwäche der . . . Masse" zu sprechen. Und zu der allgemeinen geschichtsphilosophischen Frage nach der Berechtigung von Werthurtheilen nimmt P. in ähnlich zwiespältiger Weise Stellung. „Mit den vagen Vorstellungen einer veralteten naturrechtlichen Metaphysik, heisst es (S. 114), löst man keine geschichtlichen Probleme." Aber freilich „wird der Historiker . . . auf ein Werthurtheil nicht verzichten". Nach ihrer Uebereinstimmung mit dem „kulturpolitischen Interesse" wird er den streitenden Interessen „innere Berechtigung" zuerkennen (S. 115). Aber als ob die Herrschaft naturrechtlicher Dogmen nie angezweifelt worden wäre, hören wir, „einzig darauf" komme es an, „ob die Tödtung des Sokrates eine flagrante Verletzung der Lehrfreiheit war oder nicht" (S. 95[1]). Diese, auch im Titel zum Ausdruck gelangte Auffassung aber, von der man wohl wird anerkennen müssen, dass sie recht wenig antik, und also auch recht unhistorisch klingt, führt mich auf einen letzten Punkt. Viel schmerzlicher nämlich als durch seine Stellungnahme gegen einen mir noch so nahestehenden Mann, hat mich dies Buch dadurch berührt, dass es zwar von Sokrates handelt, von dem Geiste dieser gewaltigsten Erscheinung aber auch nicht mit einem Hauche sich berührt zeigt. Hätte ein Mann, tief ergriffen von dem Zauber der sokratischen Persönlichkeit, oder doch überwältigt von seiner geistigen Kraft, zur Feder gegriffen, um eine vermeintliche Verunehrung seines Andenkens abzuwehren, wie nebensächlich wäre es, ob diesem Schein auch die Wahrheit entspräche! Aber dem Verfasser ist Sokrates selbst ein blasses Schemen, er interessirt ihn nur als ein Paradigma für das Problem der „Lehrfreiheit". Wohl weiss er, dass man die sokratische Lehre als Intellectualismus zu bezeichnen pflegt. Allein von diesem hat er nur das Folgende zu sagen: „In ihm prägt sich in vollendeter Weise das aus, was uns oben als Typus der Vollcultur entgegentrat. Denn das Wesen der Vollcultur besteht ja in einer Vergeistigung des theoretischen wie des praktischen Lebens, welche in steigendem Masse die unwillkürlichen Bewusstseinsvorgänge durch willkürliche, associative durch

apperceptive Vorstellungen ersetzt. Und das ist es eben, was die sokratische Lehre sich als Ziel gesteckt hat" (S. 76), Von der sokratischen Persönlichkeit aber — kein Wort! Ja, es muss gesagt werden: von antikem Denken und Empfinden findet sich hier nicht eine Spur. Wen wollte es da Wunder nehmen, dass er auch für den göttlich-freien Humor des Aristophanes nicht einen Funken von Empfänglichkeit sich bewahrt hat? Von den „Wolken" spricht er als von „der perfiden Anschwärzerei des Vertreters der höheren Bildung" und der „Verhöhnung dieser Bildung selbst" (S. 87). In ihnen „ruft der leichtfertige Poet gegen das Opfer seiner Laune die gefährlichsten Instincte wach, die in der Masse leben: den Widerwillen und den Argwohn der Ignoranz gegen die Ueberlegenheit der höheren Bildung, den Hass altgläubiger Beschränktheit, die Lust an Verhöhnung und Verketzerung" (S. 89). Es wird hier „um der Massenwirkung willen an die rohen Instincte und blöden Vorurtheile des grossen Haufens appellirt" (S. 90). Wie ganz anders, um wie viel weitherziger, um wie viel griechischer vor Allem hat hier Platon gedacht, als er im „Gastmahl" das Genie des Spottes und das der männlichen, geistigen und sittlichen Kraft zu freundschaftlichem Gedenkenaustausch vereinte!

Dr. Knauer, Nervenarzt. Die Vision im Lichte der Kulturgeschichte und der Dämon des Sokrates. Leipzig. Wilhelm Friedrich. 1900. VI und 222 S.

Eine dilettantische Compilation, für das Verständniss der visionären Zustände und für das des sokratischen δαιμόνιον gleich belanglos.

M. Wetzel, Haben die Ankläger des Sokrates wirklich behauptet, dass er neue Gottheiten einführe? Jahresbericht über das Königl. Gymnasium zu Braunsberg. Ostern 1899. 18 S.

Es handelt sich um die Interpretation der Worte δαιμόνια καινά der Anklage. W. will zeigen, dass δαιμόνιον hier „adjectivisch zu verstehen" sei. „Die Anklage behauptet also nicht, dass Sokrates neue Gottheiten, sondern nur, dass er neue göttliche Dinge, d. h.

... eine neue Art der Mantik einführe“ (S. 3). Der Verfasser hat ein interessantes Material, den Gebrauch des Wortes betreffend, gesammelt, das sich aber, wie mir scheint, auch ein wenig anders gruppiren und verwerthen lässt. Auf der einen Seite hat er gewiss darin Recht, dass die Grundbedeutung von δαιμόνιον adjectivisch ist. Auf der anderen giebt er selbst zu, dass die Anklage jedenfalls „implicite“ auch den Vorwurf enthalte, Sokrates glaube „an neue Götter“, da er ja nur an solche eine neue Mantik knüpfen kann, wenn er an die Staatsgötter nicht glaubt (S. 15). Die von ihm selbst angeführten Stellen Platon, Euthyphron, p. 3b (φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν καὶ ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεούς) und Xenophon, Apolog. 24 (οὔτε γὰρ ἔγωγε ἀντὶ Διὸς καὶ Ἥρας καὶ τῶν σὺν τούτοις θεῶν οὔτε θύων τισὶ καινοῖς δαίμοσιν οὔτε ὀμνὺς οὔτε νομίζων ἄλλους θεοὺς ἀναπέφηνα) gehen nun aber doch wohl etwas weiter und behandeln die Implication wie etwas Selbstverständliches. Nun zeigt weiterhin eine Stelle wie die Platon, Apolog. p. 40a (ἡ μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου), dass im sokratischen Kreise τὸ δαιμόνιον jedenfalls zu einer formelhaften Wendung erstarrt war. Ferner macht gerade W. darauf aufmerksam (S. 12), dass δαιμόνιον schon von Demosthenes (Phil. III, 54) und Aischines (Ctes. 117) „im verächtlichen Sinne“ substantivisch als Deminutivum von δαίμων gebraucht wird, oder dass, füge ich hinzu, jedenfalls zu dieser Zeit das substantivirte Adjectiv schon in diesem Sinne gebraucht werden konnte — und offenbar wäre der verächtliche Sinn „Aftergottheiten“ in der Klage ganz am Platze. Endlich wird man sich einer doppelten grundsätzlichen Erwägung nicht verschliessen dürfen. Einerseits nämlich darf man in einer so frühen Zeit ein Bewusstsein von adjectivischer oder substantivischer Bedeutung nicht voraussetzen: das Wort wird hingesetzt und enthält Haupt- und Mitbedeutungen undifferenzirt in sich. Andererseits erscheint für die antike Volksreligion die Gottheit eng an den Cult gebunden: wenn also Jemandem die „Einführung neuer Culte“ Schuld gegeben wird, so setzt dies kein klares Bewusstsein davon voraus, ob diese Neuerung lediglich die Cultform oder auch die Cultgottheit betrifft. Unter diesen Umständen erscheint mir die Annahme am natürlichsten, dass die Ankläger sich nicht ungern eines sehr allgemeinen Ausdrucks bedient haben,

der zwar seiner Hauptbedeutung nach auf „neue Culte“ zielt — sowie ja auch das νομίζειν, dem das εἰςφέρειν entspricht, seinen Schwerpunkt nicht in der theoretisch-dogmatischen, sondern in der praktisch-cultischen Anerkennung hat —, der aber doch daneben eine Beziehung auf das bekannte sokratische δαιμόνιον ent hält (über dessen Natur sie schwerlich tiefgehende Untersuchungen angestellt haben), und eine solche auf etwaige sokratische „Aftergottheiten“ zum Mindesten nicht ausschliesst.

Friedrich Beyschlag, Gymnasialassistent, Die Anklage des Sokrates. Kritische Untersuchungen. Programm des k. humanistischen Gymnasiums Neustadt a. d. H. für das Schuljahr 1899/1900. 58 S.

Bekanntlich liegt uns der Wortlaut der γραφή, der Sokrates unterlegen ist, in mehreren, einigermassen von einander abweichenden Versionen vor: Favorinus (bei Diog. Laert. II. 40) giebt ihn auf Grund der von ihm im Metroon eingesehenen Originalurkunde so an: Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοῦς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Bei Xenophon Comm. I, 7 heisst es, die γραφή sei τοιάδε τις gewesen: Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Ferner lesen wir in der unter dem Namen des Xenophon überlieferten Apologie, § 10: κατηγόρησαν αὐτοῦ οἱ ἀντίδικοι ὡς οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζοι ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέροι καὶ τοὺς νέους διαφθείροι. Endlich heisst es bei Platon, Apolog. p. 24b, die Klage laute πως ὧδε· Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. Nun hat Schanz in seiner Ausgabe der platonischen Apologie (Leipzig, Tauchniz, 1893, Einleitung § 4; vgl. den Bericht von Zeller in dieser Zeitschrift, Bd. VIII, S. 588 ff.) kurz folgende Thesen entwickelt: Favorinus habe seine Formel nicht aus dem Archiv, sondern aus Xenophon geschöpft (Hauptargumente: εἰςφέρειν kommt in dieser Bedeutung schon früh, εἰςηγεῖσθαι erst später vor; Xenophon will den Wortlaut nur ungefähr geben, stimmt aber doch mit Favorinus

bis auf dies eine Wort genau überein); aber die Formel des Xenophon könne nicht richtig sein, weil zur Strafbarkeit der ἀσέβεια deren Zutagetreten in einer Handlung erfordert werde, welche Handlung nur in einem διδάσκειν gefunden werden könne, das dann erst das διαφθείρειν zur Folge habe, so dass also die γραφή nicht zwei, sondern nur einen Anklagepunkt enthalten haben könne; diese Auffassung werde bestätigt durch Platon Euthyphr. p. 3a (τί ποιοῦντα σέ φησιν διαφθείρειν τοὺς νέους . . . φησί με ποιητὴν εἶναι θεῶν) und Apolog. p. 26b (πῶς με φῂς διαφθείρειν . . . τοὺς νεωτέρους; δῆλον . . . κατὰ τὴν γραφήν . . . θεοὺς διδάσκοντα μὴ νομίζειν . . .); und die Klage sei daher so zu reconstruiren: Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων καὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα τούς νέους διδάσκων. (Dass dieser Wortlaut unlogisch wäre, weil er voraussetzt, dass es möglich sei das Einführen zu lehren, sei hier nur nebenbei bemerkt.) Gegen diese Aufstellungen wendet sich der Verfasser. Er führt Beachtenswerthes zu Gunsten der Glaubwürdigkeit des Favorinus an (S. 4ff.), und hätte hinzufügen können, dass die Ersetzung des εἰςφέρειν durch εἰςηγεῖσθαι, falls sie dem F. zur Last fällt, nicht erklärlicher ist, wenn er einen Autor als wenn er eine Urkunde abschrieb; und weiter, dass Xenophons „ungefähr" doch gewiss nicht ein bewusstes Abweichen vom Originaltext, sondern ein Citiren aus dem Gedächtniss ausdrücken soll, welches Gedächtniss ja auch ein gutes gewesen sein kann. Er zeigt weiter schlagend (S. 29f.), dass nach dem ψήφισμα des Diopeithes (bei Plut. Pericl. 32) keineswegs eine Handlung zur Constituirung der ἀσέβεια erfordert wird, sondern nur ein τὰ θεῖα μὴ νομίζειν. Er weist darauf hin, dass die Euthyphronstelle ihre Formulirung künstlerisch-technischen Gründen verdankt, also nicht beweiskräftig ist (S. 27f.); dass es mit der Stelle Apolog. p. 26b. ähnlich steht (S. 34) — und es wäre zu ergänzen, dass der Zusammenhang beider Klagepunkte ja aus Meletos gar nicht herausgefragt zu werden brauchte, wenn die Klage ihn schon so scharf hätte hervortreten lassen; und dass — was er aber vielleicht noch entschiedener hätte betonen können — auch bei Platon Apolog. p. 24b die Zweiheit der Klagepunkte unbedingt vorausgesetzt

wird (S. 32f.). Er schliesst mit Recht, dass die Reconstruction von Schanz, die gerade das in allen Versionen enthaltene τοὺς νέους διαφθείρων ausschalte, unmöglich acceptirt werden könne, dass es vielmehr bei der Formulirung Xenophon-Favorinus sein Bewenden habe (S. 54ff.). B. geht ausserdem noch auf andere Fragen ein, so auf die (von ihm geleugnete) Echtheit der xenophontischen Apologie, was ich aber um so eher übergehen kann, als er selbst diese Erörterungen für nicht erschöpfend erklärt (S. 19[1]). Dagegen kann ich nun dem Verfasser nicht folgen, wenn er von dem selbständigen Klagepunkte ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων sagt, es sei „Schanz allerdings zuzugestehen, dass das διαφθείρων τοὺς νέους auch auf die Lehre neuer und die Leugnung der alten Gottheiten Bezug hat, aber dabei bleibt festzuhalten, dass es zum vorwiegenden Theil doch der politischen Seite des Processes gewidmet ist . . .“ (S. 43). Ob der Process eine solche Seite hatte, ist eine Frage für sich. Aber ich sehe keinen Grund zu der Annahme, dass die in Rede stehenden Worte eine solche Auffassung an die Hand geben. Sie konnten das „Schlechtermachen“ ganz ebenso formal und undifferenzirt zum Ausdruck bringen, wie Platon diesen Begriff in seiner Entgegnung behandelt (Apolog. p. 24cff.). Und es kommt hier derselbe Gesichtspunkt in Betracht, der schon oben hinsichtlich des Terminus δαιμόνια erwähnt wurde: dass es nämlich bedenklich scheint, aus offenbar mit Absicht allgemein und unbestimmt gehaltenen Ausdrücken einen möglichst greifbaren und präcisen Gedankeninhalt herauspressen zu wollen.

Am Schlusse dieser, den Sokrates-Schriften gewidmeten Uebersicht möge noch eine Schrift Platz finden, die sich mit seiner Persönlichkeit, und zugleich mit der des Platon und der des Aristoteles beschäftigt:

E. Rolfes, Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Platos und Aristoteles. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung. Philosophisches Jahrbuch. Jahrgang 1899. S. 1—18 u. 271—291.

Auf dem Boden der katholisch-thomistischen Philosophie stehend, will der Verfasser die „sittliche Beschaffenheit“ und den

„religiösen Standpunkt“ der drei genannten Denker „vertheidigen“ — d. h. im Wesentlichen: er will nachweisen, dass sie von dem Vorwurfe der physischen Knabenliebe freizusprechen und als Anhänger des Glaubens an einen persönlichen Gott und an die individuelle Unsterblichkeit anzuerkennen sind. Ich glaube nun den zweiten Theil dieser Ausführungen ganz übergehen zu können; denn bei Platon können beide Glaubenssätze ohnehin nicht ernstlich bestritten werden; R.s Auffassung des aristotelischen Theismus wird uns weiter unten gelegentlich eines anderen Werkes ex professo zu beschäftigen haben; und was Sokrates angeht, so beschränkt sich der Verfasser bezüglich des Gottesglaubens auf die Uebersetzung von Xen. Mem. I 4, bezüglich der Unsterblichkeit aber kommt es kaum zu einem ernstlichen Versuche, die Beweiskraft der bekannten skeptischen Stellen der platonischen Apologie herabzusetzen. Aber auch hinsichtlich der moralischen Frage werden wenige Sätze genügen. Bei Sokrates kommt physische Päderastie nach Platons Erklärungen im Gastmahl überhaupt nicht in Frage. Bei Aristoteles fehlen nun, wie der Verfasser selbst zugiebt, die directen Zeugnisse; und Sätze wie: „Ausserdem verstösst die Päderastie so offenbar gegen die Vernunft und Menschenwürde, dass Aristoteles nach seiner ganzen Richtung sie wohl kaum unter irgend welchen Umständen gutgeheissen haben kann. Ferner wird er als Menschenkenner sich nicht verhehlt haben, welche sittliche Verheerungen dieses Laster, einmal zugelassen, zur Folge gehabt haben würde“ (S. 272f.) — setzen doch wohl, statt zu beweisen, eben das zu Beweisende voraus. Anders steht es bei Platon. Hier wird, fürchte ich, die „Vertheidigung“ vergeblich sein. Jeder unbefangene Leser des Gastmahls und des Phädrus wird gestehen müssen, dass der Philosoph die Knabenliebe als Vorstufe der philosophischen Ideenschau nicht abschätzig beurtheilt. Und mit dem Verfasser die Sokrates-Rede im Phädrus, mit der jene des Lysias überboten werden soll, als ernste Verurtheilung der Päderastie aufzufassen, weil sie die These vertritt, man solle dem ἐραστής nicht zu Gefallen sein (S. 5f.), wird derjenige sicher unterlassen, der sich erinnert, dass (nach Phädr. p. 241df.) der zweite Theil dieser Rede handeln sollte περὶ τοῦ μὴ ἐρῶντος, ὡς δεῖ ἐκείνῳ

χαρίζεσθαι μᾶλλον. Und die Milde, mit der ibid. p. 256cf. über die gelegentliche physische Bethätigung der philosophischen Knabenliebe geurtheilt wird, und die R. selbst „in hohem Masse auffallend“ nennt (S. 15) zeigt, dass die Scheidung der körperlichen und geistigen Liebe keineswegs eine so scharfe ist, wie der Verfasser sie darstellen möchte. Ja, ich muss noch einen Schritt weiter gehen. Die Breite und Wärme, mit der Platon an der zuletzt genannten Stelle gerade diese zweitbeste Form der Liebe behandelt, und die sich aus sachlichen Gründen sehr schwer verstehen lässt, scheinen mir nicht allzu undeutlich zwischen den Zeilen das Bekenntniss errathen zu lassen, dass Platon selbst sich nur in diese, und nicht in die erste Classe der Liebenden einzureihen vermag. Ob aber der Umstand, dass ein Mann zwar die Denk- und Gefühlsweise seiner Zeit zu veredeln sucht, aber doch eben in ihr wurzelt und lebt, geeignet ist, gegen ihn einen ernsten sittlichen Vorwurf zu begründen, darüber wäre es vergebliche Mühe, sich mit dem Verfasser auseinandersetzen zu wollen.

(Fortsetzung folgt.)

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Baensch, Otto, J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Tübingen, Mohr.
Brenke, M., Johann Nicolas Tetens' Erkenntnisstheorie vom Standpunkt des Kriticismus, Diss. Rostock.
zu Dohna, Graf S., Kants Verhältniss zum Eudämonismus, Diss., Berlin.
Ebel, W., Schopenhauers Bedeutung für Lehrer und Erzieher, Progr., Charlottenburg.
Genthe, Th., Der Kulturbegriff bei Herder, Diss. Jena.
Haudt, W., Die atomistische Grundlage der Vaisesikaphilosophie nach den Quellen dargestellt, Diss. Tübingen.
Herberz, W., Der Zweckbegriff bei Lotze, Diss. Breslau.
Jörges, R., Die Lehre von den Empfindungen bei Descartes, Diss. Bonn.
Knospe, S., Aristipps Erkenntnisstheorie im platonischen Theätet, Programm, Gross-Strehlitz.
Köhler, Jul., Frdr. Nietzsche nach seiner Stellung zum Christenthum.
Lewkowitz, J., Spinozas Cogitata metaphysica und ihr Verhältniss zu Descartes und zur Scholastik, Diss. Breslau.
Merten, G., Das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire, Diss. Jena.
Orestano, F., Der Tugendbegriff bei Kant, Diss. Lpz.
Petersen, H., Grundzüge der Ethik Jakob Böhmes, Diss. Erlangen.
Prehn, A., Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnisstheorie, Diss. Halle.
Rauschenbach, P. L., Der Unterschied zwischen Untugend und Laster bei Kant, Diss. Lpz.
Renner, Hugo, Benekes Erkenntnisstheorie, Diss.
Rubin, S., Die Ethik Senecas in ihrem Verhältniss zur älteren und mittleren Stoa, Diss. Bern.
Schrohl, O., De Eryxia qui fertur Platonis, Diss. Göttingen.
Schülein, F., Untersuchungen über des Posidonius Schrift περὶ ὠκεάνου, Diss. Erlangen.

Siebeck, Herm., Goethe als Denker [Frommanns Klassiker der Philosophie, XV], Stuttgart, Frommann.

Steuer, A., Die Philosophie des Justus Lipsius, Diss. Münster.

Tempel, G., Fichtes Stellung zur Kunst, Diss. Strassburg.

Thianne, G., Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre, Erlangen.

Thomas, Th. W., Das Erkenntnissprinzip bei Zwingli, Diss. Lpz.

Trommsdorff, F., Lotzes Bedeutung für die Pädagogik, Diss. Jena.

v. Voss, R., Ueber d. Begriff d. Erkenntniss, insbesondere der intuitiven bei Spinoza, Diss. Lpz.

Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie XVI, Heft 3, J. a Leonissa, St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius (Forts.). —

Kantstudien, Bd. VI, Heft 4. — R. Reininger, Das Kausalproblem bei Hume und Kant. — M., Charles Secrétan und seine Beziehungen zur Kantischen Philosophie.

Pädagogische Studien. Neue Folge. Band XXIII, Heft 2—3. O. Hässel, Der Einfluss Rousseaus auf die philosophisch-pädagogischen Anschauungen Herders.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 15, Heft 2. — St. Schindele, Die aristotelische Ethik. — Chr. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und den hl. Thomas von Aquin (Schl.)

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. Neue Folge, hrsg. in Verbindung mit Ernst Mach u. Alois Riehl, von Paul Barth, Lpz., O. R. Reisland, Bd. I, Heft 2. — Ernst Goldbach, Das Problem des Weltstoffs bei Galilei. —

Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Bd. 16, Heft 4. — Bräutigam, Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. —

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, hrsg. v. O. Flügel u. W. Rein, Langensalza, Hermann Beyer & Söhne. 9. Jahrgang, 1902, 1. Heft. Dr. Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt mit Berücksichtigung der von Ziehen gegen die Herbartsche Psychologie gemachten Einwendungen (Fortsetzung). —

— —, 2. Heft. Id., id. (Fortsetzung). — O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart (Schluss). —

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 120, 1. — Frdr. Jodl, Goethe und Kant. — E. Schwedler, Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze.

B. Französische Litteratur.

Fabre, Jos., La pensée antique de Moise a Marc Aurèle, Paris, Alcan.

Lafontaine, A., Le plaisir, d'après Platon et Aristote, Paris, Alcan.

Léon, Xavier, La philosophie de Fichte, Paris, Alcan.

Mariétan, J., Le problème de la classification des sciences, d'Aristote à Saint-Thomas, Paris, Alcan.

Michaut, J., Les époques de la pensée de Pascal, 2. ed. Paris, Fontemoing.

Sully-Prudhomme et Charles Richet, Le Problem des causes finales, Paris, Alcan.

Taine, H., Sa vie et sa correspondance de jeunesse 1847—53, Paris, Hachette.

Annales de Philosophie chrétienne, 1902. Février. — Ch. Seyer, A propos de Malebranche.

Revue de Métaphysique et de Morale, Red.: Xavier Léon, Paris, Armand Colin, 10e Année 1902, No. 1, Janvier.

C. Couturat, Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opuscule inédit). — Xavier Léon, La philosophie de Fichte et la conscience contemporaine.

— —, No. 2, Mars. — J. Lachelier, Note sur le Philèbe.

— —, No. 3, Mai. — F. Evellin, La dialectique des antinomies Kantiennes.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Red.: Th. Ribot, Paris, Félix Alcan.

27me Année, 1902, No. 1. Dr. G. Dumas, L'état mental de Saint-Simon (1er article). —

— —, No. 3, Id., id. (2e article).

— —, No. 4, L. Dauriac, Des problèmes philosophiques et leur solution dans l'histoire d'après les principes du néo-criticisme. — Dr. G. Dumas, L'état mental de Saint-Simon (3e et dernier article).

C. Englische Litteratur.

The New-Church Review, A quarterly Journal, Boston.

Vol. IX, No. 1, January, 1902. — D. Daniels, Schopenhauers Doctrine of the Will.

— —, No. 2, April, 1902. — Emanuel F. Goerwitz, Swedenborg in Goethes Faust.

The Monist, a quarterly magazine. Editor: Dr. Paul Carus, Chicago.

Vol. XII, No. 2, January, 1902. Editor, Kants Philosophy critically examined.

— —, No. 3, April, 1902, Prof. James Henry Breasted, The first philosopher.

— —, Prof. Alfred H. Lloyd, A study in the Logic of the early greek philosophy.

— —, Editor, Pagan elements of christianty; and the significance of Jesus.

The philosophical Review, editet by J. G. Schurman and J. E. Creighton.

Vol. XI, 1, Dr. Eliza Ritchie, Notes on Spinozas conception of god. — President John H. MacCraeken, The Sources of Jonathan Edwards Idealism.

D. Italienische Litteratur.

d'Alfonso, N. R., La dottrina dei temperamenti nell' antichità e ai nostri giorni, Rom, Società editrice Dante Alighieri.

Croce, Bened., De Sanctis e Schopenhauer [S. A. aus den Atti dell' Academ. pontaniana, 32], Neapel, Tessitore.

— —, Estetica, II. Storia, Mailand, Remo Sandron.

Rivista filosofica, Red.: Carlo Cantoni, Pavia.

Anno IV (1902), Volume V., I (Gennaio-Febbraio). C. Cantoni, Studi Kantiani. — G. Cerea, Il monismo di Ernesto Haeckel (fine). — G. Zuccante, Intorno alle fonti della Dottrina di Socrate.

Rivista di Filosofia e Scienze affini. Red.: Giovanni Marchesini, Dott. Enea Lamorani.

Anno III (1901—1902), Vol. V., No. 4 (Ottobre) C. Ranzoli, L'opera di Gaetano Negri su Giuliano l'apostata. — Vol. VI, 2 (Febbraio) G. Zuccante, Intorno al principio informatore e al metodo della filosofia di Socrate. — A. Faggi, Noto sull' epicureismo.

La Scienza Sociale, Dir.: Prof. Francesco Cosentini.

Anno IV (1901), Fasc. VIII—X (agosto-ottobre) C. de Kellès Kranz, Comtismo e Marxismo.